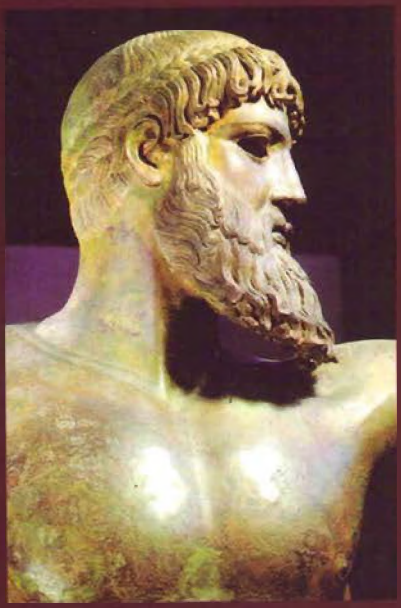
Jean-Jacques Wunenburger

LO SAGRADO



Editorial Biblos
COLECCIÓN DAIMON

COLECCIÓN
DAIMON

Dirigida por
Leandro Pinkler
y Fernando Schwarz

Jean-Jacques Wunenburger

LO SAGRADO

Traducción: María Belén Bauzá

Editorial Biblos
COLECCIÓN DAIMON

293910

Wunenburger, Jean-Jacques
Lo sagrado. - 1a. ed. - Buenos Aires: Biblos, 2006.
147 pp.; 20x12 cm.
Traducido por: María Belén Bauzá

ISBN 10: 950-786-532-2
ISBN 13: 978-950-786-532-9

1. Mitología. I. Bauzá, María Belén, trad.
II. Título.
CDD 291.13

Diseño de tapa: *Luciano Tirabassi U.*
Ilustración de tapa: *Estatua de Zeus (siglo v a. de C.), Museo Arqueológico de Atenas (durante siglos se creyó erróneamente que representaba a Poseidón)*
Armado: *Hernán Díaz*
Coordinación: *Mónica Urrestarazu*
Título original: *Le sacré*, © Presses Universitaires de France, 5ª edición 2001 (1ª edición 1981).

© Traducción: María Belén Bauzá, 2006
© Editorial Biblos, 2006
Pasaje José M. Giuffra 318, C1064ADD Buenos Aires
editorialbiblos@editorialbiblos.com / www.editorialbiblos.com
Hecho el depósito que dispone la Ley 11.723
Impreso en la Argentina

BY NC SA

Esta primera edición de 3.000 ejemplares
fue impresa en Indugraf S.A.,
Sánchez de Loria 2251, Buenos Aires,
República Argentina,
en junio de 2006.

ÍNDICE

Introducción 9

PRIMERA PARTE
PRÁCTICAS DE LO SAGRADO

Capítulo 1
La experiencia de lo sagrado 19
I. El sentimiento de lo "numinoso" 19
II. Las hierofanías 24

Capítulo 2
Las estructuras simbólicas de lo sagrado 31
I. El lenguaje simbólico 31
II. El relato mítico 36
III. El juego ritual 43
IV. El espacio-tiempo sagrado 50

Capítulo 3
Las funciones culturales de lo sagrado 57
I. Orígenes sagrados de la cultura 57
II. Clase sacerdotal y poder clerical 65
III. La regulación simbólica de lo social 71

SEGUNDA PARTE
TEORÍAS DE LO SAGRADO

Capítulo 1
La naturaleza de lo sagrado 87
I. Lo sagrado y lo profano 87
II. Lo prohibido y el misterio 92
III. Lo puro y lo impuro 98

Capítulo 2
Los fundamentos de lo sagrado 105
I. La teofanía 105
II. El antropomorfismo 107
III. La hermenéutica 111

Capítulo 3
Las metamorfosis de lo sagrado 113
I. La controversia de la desacralización 113
II. La respuesta intelectual a lo sagrado 117
III. La secularización de la cultura 121
IV. Resacralización y modernidad 132

Conclusión. El porvenir de lo sagrado 143

Bibliografía 145

INTRODUCCIÓN

La noción de sagrado parece inseparable de la experiencia y de la institución de lo religioso, es decir, de los vínculos del ser humano con un ámbito de realidad suprasensible, invisible: lo divino. Lo sagrado y la religión, ciertamente, no deberían ser confundidos, ya que ciertas formas de religión están liberadas de la mediación de lo sagrado, y lo sagrado puede sobrevivir, incluso revivir, fuera de lo religioso. Con todo, como lo ha anticipado Mircea Eliade, lo sagrado puede ser considerado una modalidad originaria del *Homo religiosus* universal.

De manera paradójica, lo sagrado se ha convertido hoy en un tema de discurso, un objeto de ciencia por sí mismo, junto a, o en lugar de lo, religioso. Además, este interés por lo sagrado ha aumentado a medida que nuestras sociedades occidentales contemporáneas conocieron una declinación de lo religioso, un debilitamiento de lo sagrado que se había desprendido de aquél. ¿Estamos desde entonces mejor situados para comprender verdaderamente la naturaleza y la función de lo sagrado? ¿Nuestro acercamiento no está profundamente desnaturalizado, incluso invalidado, por nuestro distanciamiento respecto de la sacralidad transmitida y compartida por la cultura tradicional? O ¿no puede sostenerse, por el contrario, que nuestra modernidad crítica, lejos de hacernos perder la inteligibilidad de lo sagrado, nos ha dotado de métodos nuevos, adecuados a las ciencias

religiosas y a las ciencias humanas en general, que favorecen la evaluación de los fundamentos y de los efectos de lo sagrado? Sin duda es preciso atender, en un dominio que enlaza fundamentalmente creencias íntimas, a que la descripción y la comprehensión de lo sagrado están por lo general contaminadas por intenciones, ya apologéticas, ya iconoclastas, que han condicionado su teorización. Hoy puede esperarse el apoyo a interpretaciones divergentes, incluso contradictorias, de lo sagrado sobre saberes firmemente establecidos.

La aproximación lexicográfica a lo sagrado permite tomar conciencia de la ambigüedad y de la complejidad del fenómeno.

Si, como ha demostrado Émile Benvéniste,[1] todas las lenguas indoeuropeas conservan (cuando no se trata de una tríada, como en griego) un par de términos complementarios para designar lo sagrado, no se encuentran, de una lengua a la otra, correspondencias estrictas. Uno puede, al menos, deducir dos tendencias dominantes de significaciones:

- por un lado, esas lenguas aíslan una presencia y una acción de fuerza trascendente, de tipo sobrenatural, que se convierte en signo de lo divino: *spneta* avéstico, *hails* gótico, *hieros* griego (es decir que está reservado sólo a los dioses o inspirado por ellos, a diferencia de *hosios*, que es lo que los dioses permiten a los hombres), y
- por otro, uno encuentra términos que designan más bien eso que deviene santo luego de un acto que instituye una separación, que protege mediante una ley: *yaozdata* avéstico (lo que se ha convertido en apto para una operación religiosa), *hagios* griego y *sanctus* latino; estos dos términos indican que el objeto está protegido contra toda violación.

1. Véase É. Benvéniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, París, Minuit, 1969.

En cuanto al latino *sacer*, etimología de la palabra francesa, parece introducir un valor nuevo ya que denota, a la vez, la presencia de un signo sobrehumano venerable (cercano a *augustus*) y un apartamiento mediante una mancha que suscita pavor.

Las lenguas semíticas, soporte lingüístico del Antiguo Testamento, comportan los mismos polos semánticos.[2] El término hebreo *qodesh* se refiere a una manifestación diferenciada de Dios que da nacimiento a un status particular (los primogénitos de los animales y de los hombres, el nombre de Dios, etc.); la profanación de esta diferencia está expresada mediante la palabra *chalal*, "romper lo cercado". Además, el término *qadosh*, de connotación ética, designa lo "que está separado y se diferencia de los demás por el bien, por la ausencia de imperfecciones y de impurezas" y se refiere a Dios mismo.

El islam se refiere también a dos raíces verbales diferentes: por un lado la mezquita de La Meca, como el primer mes del año de la hégira, se dice *harram*. "El primer sentido de HRM es descartar, de donde derivan los dos correlativos de oposición, «prohibir» y, en segunda instancia, «sacralizar»".[3] Por otro lado, las leyes divinas se enuncian mediante el término *muqaddas* de la raíz QDS. Ahora bien, "el sentido primigenio de QDS es «ser puro», sin mancha; de donde proviene (en segunda instancia) purificar y, por correlativo de inclusión, santificar".[4]

El término usual francés 'sagrado', derivado del latín *sacer*, es pues ambivalente y no puede ser enlazado a un término genérico y categorial unívoco. La idea de sacrali-

2. Véase *Le sacré*, Aubier-Montaigne, 1974, pp. 201 ss. y 317 ss.

3. Ídem.

4. Idem.

dad se abre sobre dos polos de significaciones, dados por las palabras 'sagrado' y 'santo' (*sacred* y *holy* en inglés).

¿Se puede por tanto sacar de estas constantes lingüísticas una conclusión escéptica y condenar el uso de la categoría corriente de "sagrado"? Además, algunos acusan al pensamiento occidental de haber forjado a partir de muchos elementos la categoría etnocéntrica de lo sagrado. Ésta sería una noción cómoda para unificar los hechos religiosos de sociedades no occidentales, gracias a la proyección sobre ellas de una lógica monoteísta. Lo sagrado no podría, en ese sentido, dar cuenta de la diversidad de relaciones del hombre con el mundo y con lo invisible e incluso se arriesgaría a reforzar la creencia en el carácter irreductible de lo religioso. Tal vez convenga admitir que las lenguas no constituyen necesariamente un reflejo fiel de la experiencia, y que ellas en ocasiones pueden minimizar u omitir una unidad de hechos llamados de manera diferente. Tal como ha escrito Marcel Mauss:

> No es indispensable que un fenómeno llegue a su expresión verbal para que exista. Lo que una lengua dice en una palabra, otras lo dicen en muchas. Incluso no es del todo necesario que lo expresen: la noción de causa no está explícita en el verbo transitivo, y sin embargo allí está.
>
> Para que la existencia de un cierto principio de operaciones mentales sea segura, es preciso y basta que esas operaciones no se puedan explicar más que por sí mismas... Uno dirá aquí puro *(medhya)*, sacrificial *(yajñiya)*, divino *(devya)*, terrible *(ghora)*; allí santo (*hieros* o *hagios*), venerable *(semnos)*, justo *(thesmos)*, respetable *(aidesimos)*, y sin embargo ¿no tienen los griegos y los hindúes una conciencia muy justa y muy fuerte de lo sagrado?[5]

5. M. Mauss, *Œuvres*, II, París, Minuit, 1968, p. 21.

Se puede sostener pues, sin por ello ser impermeable en el sentido de las diferenciaciones culturales, que toda sociedad comprende un fondo común de prácticas y creencias que Jean Servier, para evitar todo malentendido lingüístico, propone, mediante un título justo, llamar las relaciones con lo Invisible.[6]

A fin de cuentas, como lo sugiere François-André Isambert,[7] la exégesis lexicográfica, a imagen quizá de la teorización de los hechos religiosos, parece dudar permanentemente entre una tendencia a limitar lo sagrado a un fenómeno local y temporal, siempre singular, y otra que lo eleva a categoría transcultural y universal. Sin embargo, ¿es necesario entonces asociar la primera posición a un paso rigurosamente positivo y objetivo, y asociar la segunda a una suerte de táctica existencial y apologética, que no buscaría más que legitimar una fe insertándola en un discurso aceptable para no creyentes? Tal es uno de los desafíos filosóficos del recorrido que proponemos a través de las diversas interpretaciones de lo sagrado.

6. Véase J. Servier, "Imago", en *L'Homme et l'Invisible*, París, Payot, 1980.

7. Véase F. Isambert, *Le sens du sacré. Fête et religion populaires*, París, Minuit, 1982, pp. 246 ss.

PRIMERA PARTE

PRÁCTICAS DE LO SAGRADO

Antes de ser una noción privilegiada por las ciencias del hombre, lo sagrado corresponde a un conjunto de comportamientos individuales y colectivos que se remontan a los tiempos más inmemoriales de la humanidad. Su descripción puede operar en tres niveles: el de la experiencia psíquica, el de las estructuras simbólicas comunes a todas las formas de representación sagrada y, por último, el de las funciones culturales de lo sagrado en las sociedades.

CAPÍTULO 1

LA EXPERIENCIA DE LO SAGRADO

¿Bajo qué forma se manifiesta lo sagrado? Se puede, ciertamente, buscarlo en la prehistoria de la humanidad, sobre un plano filogenético, situando la presencia de prácticas sagradas en la evolución de la especie humana (como Arlette Leroi-Gourthan o Edgar Morin). Se puede también, con mayor profundidad, buscar en la experiencia psíquica del hombre, sobre un plano fenomenológico, en sus emociones, afectos y representaciones, las formas y condiciones de aparición de lo sagrado. Porque si lo sagrado se objetiva en fenómenos culturales (mitos y ritos) que dan lugar a una transmisión externa, como el lenguaje o las costumbres, también implica siempre estados interiores específicos. Existe pues una experiencia mental y existencial propia de lo sagrado, que la fenomenología religiosa sitúa por lo general en la percepción de una *fuerza*. Ésta se reconoce tanto en estados afectivos subjetivos como en signos objetivos naturales.

I. El sentimiento de lo "numinoso"

Lo sagrado parece remitir en primer lugar, desde los análisis de la filosofía religiosa del siglo XIX, a un conjunto de experiencias subjetivas de la persona que, en ocasión de estados afectivos particularmente intensos, de exaltación o de pavor, toma conciencia de estar ligada a realidades su-

prasensibles y dependiente de una fuerza superior que la sobrepasa. Es así como William James vincula la experiencia íntima de lo sagrado a una constelación de sentimientos "dinamogénicos", que oscilan entre un entusiasmo lírico y una paz serena; la conciencia "llega a darse cuenta de que ese yo superior forma parte de alguna cosa más grande que él, pero de la misma naturaleza; alguna cosa que se agita en el universo fuera de sí mismo, que puede venirle en ayuda y se ofrece a él como un refugio supremo cuando su ser inferior naufraga".[1] Friedrich Schleiermarcher ha influido (como Benjamin Constant en Francia) en una gran parte de la psicología religiosa alemana, asimilando lo sagrado a una suerte de instinto religioso, abierto hacia la perspectiva de alguna cosa infinita, y vivido a través de un sentimiento de dependencia respecto de una fuerza no materializable.[2]

Esta descripción de lo sagrado como estado afectivo que sumerge al yo es corregida por el análisis ejemplar de Rudolf Otto que llegó a ser clásico.[3] Influido por Scheleiermacher, pero también por Lutero y Goethe, Otto vincula lo sagrado a una estructura emocional a priori, lo *numinosum*, que se relaciona a la impresión que la conciencia tiene de estar condicionada por una fuerza independiente de su voluntad, el "todo lo otro". Pero lejos de manifestarse como unívoca, la experiencia de lo numinoso aparece ambivalente y bipolar: por un lado lo numinoso está relacionado a un *Mysterium tremendum*, sensación de sacudimiento pánico frente a una grandeza inconmensurable o a una fuerza soberana; por el otro, se trata de la aprehensión de un *Mysterium fascinans*, que se expresa mediante fuerzas de atracción hacia alguna cosa maravillosa y solemne. El prisma

1. Véase W. James, *L'expérience religieuse: essai de psychologie descriptive*, París, Alcan, 1906, p. 424.

2. Véase F. Schleiermacher, *Discours sur la religion*, París, Aubier, 1954.

3. Véase R. Otto, *Le sacré*, París, Payot, 1969.

emocional de lo numinoso se extiende entonces desde la reacción frente a lo horrible hasta aquella frente a lo sublime. El análisis de lo sagrado, que según Otto no puede ser más que aproximado e indirecto, revela pues una profunda ambivalencia, una pareja de sentimientos de atracción y de repulsión, de placer y de pena o, como lo dice Sören Kierkegaard, "una antipatía simpática y una simpatía antipática". Su contenido se dejaría atrapar en los sentimientos experimentados en el silencio y la penumbra de un santuario, o bajo la bóveda de árboles de una hilera en el crepúsculo. Ese escalofrío sagrado evoca siempre la presencia de una energía (*orge*, en griego), de alguna cosa "diferente", que nos arrebata a nosotros mismos y nos perturba.

Pero todo lo vivido con exaltación, toda experiencia interior de algo que nos excede, toda transformación de uno mismo no pueden, sin embargo, ser asimiladas a lo sagrado bajo el riesgo de ceder a una fenomenología vulgar. Sería erróneo, por ejemplo, creer que todo estado de ruptura o de intensificación de la vida emocional se confunde con lo sagrado. En ciertas formas de dilatación psíquica la experiencia emocional, lejos de dirigirse a esta toma de conciencia de "todo lo otro", se disuelve en una hiperexcitación ciega. Algunas formas de éxtasis, a veces de base alucinógena, pueden degenerar en una desposesión completa del yo y desestructurar la conciencia. Si ciertas técnicas intencionales de activación de los poderes sensoriales e imaginativos acompañan a menudo a ceremonias sagradas, la experimentación sistemática de los "paraísos artificiales" engendra creencias de desocializaciones irreversibles y de pérdidas del sentido de lo sagrado.[4]

La experiencia del miedo constituye un ejemplo típico de las fronteras emocionales de lo sagrado. Lo numinoso

4. Véase Ph. de Felice, *Poisons sacrés et ivresse divine*, París, Albin Michel, 1980.

comprende ciertamente, como lo ha dicho Otto, un elemento de pavor (*Ehrfucht* en alemán, *awe* en inglés, *aidos* en griego) frente a la potencia. Pero un temor impensable frente a un peligro grave nos sacude sin permitirnos acceder de igual modo a la conciencia de una presencia superior invisible. Lo numinoso supone entonces un cierto distanciamiento, una conexión débil entre el afuera y el adentro. Lo sagrado realza, como lo ha pensado Gerardus Van der Leeuw, inspirándose en Théodule Ribot, una angustia secundaria (temor de un espacio desierto en el cual no surge ningún vehículo) más que una angustia primaria (temor frente a un automóvil que amenaza con aplastarme). Pero, inversamente, si permaneciéramos seguros por nuestra propia fuerza física o psicológica, lo numinoso no haría más que estetizarse en un sentimiento de lo sublime arreligioso. La emoción sagrada no es indefinidamente extensible y plástica, sino que oscila entre dos extremos, un yo sideral y un yo impasible. De ese modo lo sagrado nace sobre un terreno afectivo; sin embargo, toda conmoción afectiva no conduce a lo sagrado.

Ese complejo de experiencias subyacentes en lo sagrado permite que nos demos cuenta, a la vez, tanto de su diversidad antropológica como de las formas de su elaboración intelectual:

– La ambivalencia de lo numinoso descripta por Otto ilumina en primer lugar las dos formas dominantes de ritualización del comportamiento sagrado: ya, en efecto, se encuentra privilegiada una expresión "dionisíaca" donde confluyen sobre todo excitaciones psíquicas, formas de exaltación del yo, las que pueden ir hasta la violencia o el éxtasis, entendidas como acompañantes del contacto con lo sobrenatural; ya, por el contrario, lo sagrado se ve asumido por una expresión "apolínea", marcada por la gravedad interior, la serena solemnidad y el respeto debidos a la fuerza tutelar. Lo sagrado oscila entonces entre un polo dominado por la

alteración de lo vivido, que se vincula a la fuerza sobrehumana (sagrado por *exceso*), y otro marcado por la acentuación de distancias y de cortes, con la Fuerza invisible (sagrado por *respeto*).

– Cualquiera fuere su configuración emocional, lo numinoso no permanece jamás en el rango de un estado afectivo inmediato, sino que se transforma verdaderamente en sagrado por el añadido de una representación intelectual. Otto asocia a la categoría emocional una categoría cognitiva, que induce precisamente un campo de imágenes y de conceptos que convierten lo vivido inestable en forma estable. La experiencia ambivalente de la fuerza misteriosa está transcripta en un lenguaje filosófico y teológico, que constituye el vocabulario de lo sagrado. Lo numinoso sirve entonces de matriz para significaciones tan variadas como trascendentes, de infinito, de absoluto, de sobrenatural, en una palabra, de divino. Lo divino en un principio no está puesto como Idea, sino que se encuentra reflejado a través de una emoción sensitivo-intelectual que no retiene más que un reflejo indirecto, una suerte de trazo o de eco. La experiencia de lo sagrado se distingue del acercamiento teológico de Dios en la medida en que no hace más que preparar el lugar de una alteridad, anunciar la presencia de una plenitud, aun cuando las dos permanecen indeterminadas. Lo sagrado remite pues a un más allá de nosotros mismos, pero que a su vez no puede ser encerrado en una forma última. Lo sagrado no es más que el lugar de una meditación de lo divino.

Lo sagrado se presenta así como un cierto vínculo específico del sujeto con el mundo, que pone en juego la conciencia afectiva e intelectual de una alteridad oculta, cuya presencia, sin embargo, se vuelve sensible por medio de múltiples efectos existenciales. En ciertas situaciones límite, esta relación sagrada con el Ser puede estar acompañada:

– sobre un plano sensorial, de cambios cenestésicos inten-

sos, incluso de estados de conciencia modificados que pueden ir hasta el trance y la posesión;
- sobre un plano imaginativo y visionario, de percepciones de formas suprasensibles (apariciones de enviados divinos, visiones angélicas, etc.), y
- sobre un plano espiritual, de especulaciones intelectuales (mediaciones, intuiciones) que, por lo general, se vinculan con la mística.[5]

II. Las hierofanías

La experiencia emocional de lo sagrado es inseparable de manifestaciones objetivas, externas, de fuerzas y de presiones (de las "cratofanías", según la expresión de Mircea Eliade), que devienen signos reveladores de lo Invisible. ¿Son esas formas naturales causa o sólo circunstancia de la experiencia de lo sagrado?

1. La fuerza cósmica. Los fenómenos naturales están sujetos a leyes invariables que fundan el orden habitual y previsible del mundo. Pero algunos hechos, más que otros, parecen suscitar la impresión de fuerza, por su manifestación en el espacio o en el tiempo:

- En el espacio: ya Immanuel Kant, en la *Crítica de la facultad de juzgar* (1790), distingue en la naturaleza dos clases de hechos grandiosos que despiertan el sentido de lo infinito: un "infinito matemático", ligado a la dimensión de las formas naturales, comparado a nuestra pequeñez (montañas altas y escarpadas), y un "infinito dinámico", ligado a la fuerza de los elementos comparados con nuestra debilidad (cataclismos desproporcionados a

5. Véase M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 3ª ed., 1974.

nuestros medios de protección). De hecho, el sentimiento sagrado nace especialmente en ciertos lugares (cavernas, fuentes, piedras extrañas) o frente a la intensidad de algunos desórdenes naturales (rayo, inundación), o bien bajo el efecto de propiedades inhabituales (sulfato, fuentes termales, etc.). Ya el Antiguo Testamento describe a Moisés o a Jacob afrontando lugares que son, según Otto, *haunted places*, lugares donde acuden los espíritus, donde sucede algo anormal.

- En el tiempo: aun cuando la naturaleza conoce las repeticiones cíclicas (estaciones, zodíaco), nunca está al resguardo de eventos excepcionales e imprevisibles, que sorprenden por su aparición instantánea y cuyo carácter milagroso deja estupefacto (eclipse, temblor de la tierra).

En ambos casos, el surgimiento de lo sagrado está, por consiguiente, favorecido por las manifestaciones naturales, excepcionales o desmesuradas. Como dice Eliade en su *Traité d'histoire des religions*: "Todo lo que es insólito, singular, nuevo, perfecto o monstruoso se convierte en un recipiente para las fuerzas mágico-religiosas".[6]

De manera general, la Luna y el Sol, los ciclos vegetativos o los cuatro elementos (agua, aire, tierra, fuego) constituyen los ejes de las hierofanías. Las regiones celestes inaccesibles adquieren particularmente el prestigio de "todo lo otro". También la noche ha estado siempre cargada de sacralidad: los grandes cultos de los dioses griegos están asociados a lo nocturno, y el romanticismo ha sabido explorar sus potencialidades de misterio. La noche, por su parte, expresa la ambivalencia de lo sagrado: la oscuridad enmascara las particularidades y nos restituye la fascinante unidad escondida del mundo, pero simultáneamente se levanta la

6. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, París, Payot, 1989, p. 25.

angustia de ser visto sin ver, de estar desorientado y a merced de ruidos y de sombras, rápidamente transformados en bestiario fantástico. No sorprende entonces que tantos ritos sagrados, que evocan en particular la atmósfera de la muerte o del caos cósmico, utilicen o creen lo nocturno (gruta, penumbra de un templo).[7]

La intervención de la naturaleza, extraña o familiar, en la formación del sentimiento de lo sagrado no implica que éste no sea más que una interiorización del cosmos, un efecto secundario de sus ritmos y energías, como lo pensaron Max Müller o Herbert Spencer. En otro tiempo esta naturalización de lo sagrado ha sido, muchas veces, objeto de vivas críticas. Émile Durkheim, por ejemplo, sostiene que el hombre primitivo no habría podido, sin un alto nivel cultural, percatarse de las irregularidades de la naturaleza. Otras investigaciones identifican una experiencia fundadora de la fuerza numinosa, pero que no sería de naturaleza atmosférica: Georges Bataille vincula lo sagrado al asombro del hombre frente al derroche de fuerzas vitales (muerte, reproducción), René Girard al espanto frente a la violencia de la muerte, Eugen Fink al miedo a fuerzas demoníacas. Maurice Pradines remite el sentido de lo sagrado a la ignorancia de las relaciones de causa-efecto dentro de ciertos fenómenos sorprendentes.

Sin poder negar el papel de las cratofanías cósmicas, no es necesario, quizá, sobreestimar el impacto de la percepción del mundo en el surgimiento de lo sagrado, ya que la fuerza prestada a las cosas, en algunos casos, si se deduce inicialmente de una constante empírica, a menudo no es más que la expresión de una espera, de un sueño o de una proyección. La fuerza sagrada ha vivido a través del imaginario, de manera que, según Eliade, todo objeto puede devenir, en un

7. Véase Cl. Ramnoux, *La nuit et les enfants de la nuit dans la tradition grecque*, París, Flammarion, 1959, y P. Kauffmann, *L'expérience émotionnelle de l'espace*, París, Vrin, 1967.

momento o en un lugar, hierofánico, signo de lo divino. Se puede entonces sostener, como lo hacen Eugen Fink o Roger Caillois, que las fuerzas de la naturaleza juegan, sobre todo, el papel de "causas ocasionales" o, por retomar una expresión de Carl G. Jung, el de un "primer condicionamiento terrestre". Las cratofanías cósmicas no invalidan entonces la idea de Otto sobre la existencia de una verdadera "categoría de interpretación y de evaluación a priori" de lo sagrado. Por lo demás, algunos trabajos de la antropología moderna destacan predisposiciones de nuestras estructuras imaginarias para recortar el espacio en niveles y orientaciones cualitativamente diferenciados. Retomando ciertos análisis reflexológicos, Gilbert Durand sostiene que nuestras imágenes y afectos prolongan los reflejos dominantes de los conjuntos sensomotores, que preparan surcos a las redes de símbolos con cuya ayuda percibimos el mundo.[8] La categoría vital de posición vertical podría, de este modo, explicar la valorización de los movimientos ascendentes, que no son extraños a la localización de la divinidad en el cielo o a la frecuencia de temas míticos de vuelos mágicos. Podríamos quizá concluir que, sin el despertar de una experiencia naturalista de la potencia, esas estructuras del imaginario quedarían inertes y vacías, y que, inversamente, sin estructuras a priori, la intuición de la fuerza cósmica quedaría ciega y desprovista de sentido. De este modo lo sagrado no sería sólo un accidente de nuestra percepción del mundo sino una estructura permanente de nuestra relación con el mundo y de nuestra constitución psicobiológica.

2. El personaje sagrado. La valoración de una diferencia cuasiontológica entre las cosas se encuentra de manera paralela en la percepción del prójimo. Cuanto más lejos nos remontamos en la historia de las religiones, asistimos a la

8. Véase G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. París, Dunod, 10ª ed. 1984.

distinción de seres dotados de una fuerza sagrada. La mayoría de los hombres interviene en el mundo de lo sagrado como agentes de ritos, como funcionarios sacerdotales, pero sin estar ellos mismos investidos de la sacralidad que ponen en movimiento. Junto a ellos existen personajes sagrados (chamán, profeta, mesías, santo), identificados por caracteres cratofánicos, fundamentos de su carisma espiritual y social. Una gran fuerza corporal, una fortuna particular (como la *baraka* árabe), un don de videncia o de profecía, hacen nacer alrededor de ellos sentimientos numinosos e incitan a percibir en los mismos la presencia de una fuerza suprahumana. Es así como un profeta puede ser reconocido y legitimado en su vocación por un discurso de elección por Dios: se considera que los signos de su fuerza provienen de una participación en la fuerza superior divina, luego de una visión, de un combate o de una unión transcripta a menudo en una hierogamia simbólica. El profeta deviene, entonces, un testigo viviente de la presencia de lo sobrenatural.

El personaje sagrado se define esencialmente por su alteridad, que se encuentra a menudo asimilada a la alteración de su comportamiento. Por eso las confusiones patológicas han dado nacimiento a tantas "hieromanías" (Erwin Rodhe), los trazos de locura –lo paranormal– se ven convertidos en aptitudes supranormales, en fuerza sagrada. Esta sobrevaluación religiosa de la locura, que contrasta con la voluntad científica moderna de curar la enfermedad normalizándola, explica la frecuencia de lo que nuestra psiquiatría desacralizada llama "manifestaciones clínicas", en ciertos mediadores de lo sagrado (histeria chamanística, esquizofrenia de ciertos profetas apocalípticos, paranoia de ciertos activistas mesiánicos).[9] Eric R. Dodds puso de mani-

9. Véase F. Laplantine, *Les trois voix de l'imaginaire*, París, Editions Universitaires, 1974; R. Bastide, *Le rêve, la transe et la folie*, París, Flammarion, 1972.

fiesto los sentimientos de creencia y veneración suscitados por los griegos ante ciertas formas de locura y expuso las sobrecargas sagradas proyectadas por Homero ya sobre la *ate* (locura pasajera luego de una posesión demoníaca), sobre el *menos* (misterioso arrebato delirante) o sobre el "mal sagrado" que es la epilepsia.[10] Así también, el estatuto particular de la marginalidad se acerca a aquel de la locura (tema medieval de la "nave de los locos" o del bufón del rey): en los dos casos los hombres son a la vez una amenaza y una protección respecto de la sociedad y, al mismo tiempo, están excluidos de los derechos de la ciudad y dotados de privilegios. La anomalía social como la anormalidad psicológica disponen, pues, del mismo prestigio que lo insólito o lo extraordinario propios de los acontecimientos de la naturaleza y contribuyen de la misma manera a definir las formas de la manifestación de lo sagrado. Es más, el personaje sagrado no sólo sirve de ámbito de activación de lo sagrado sino que participa en la institucionalización de su fuerza. Por una parte, el ser sacralizado hace posible una mediación privilegiada entre lo humano y lo divino: la numinosidad que lo rodea hace de él, más que un intermediario contractual, una emanación del dios, un enviado o un inspirado. El personaje sagrado puede ser asimilado al dios por un lazo de parentesco (en el caso del mesianismo) o verse atribuido por viajes a través del mundo suprasensible (chamanismo). Por otra, interviene en la organización colectiva de lo sagrado, sea convirtiéndose en fundador de una religión o de una secta y siendo requerido para revivificarla o enderezarla, sea simplemente para sostener un culto o una práctica ritual. El sociólogo constata, además, que los mesías, en particular, surgían frecuentemente cuando los grupos sociales tenían necesidad de una fuerza capaz de hacer posible una protesta o una revuelta social. En los diversos "cul-

10. Véase E.R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, París, Flammarion, 1977.

tos de cargo" y movimientos nativistas del Tercer Mundo el carisma sagrado se extiende entonces desde la esfera religiosa hasta el conjunto del ámbito sociopolítico.[11]

Así, la experiencia de lo sagrado se presenta, en las diversas modalidades, como una percepción diferencial del mundo y de los seres, como una verdadera ruptura ontológica, por las que al hombre se le hace patente lo Absoluto.

11. Véase W. E. Mühlmann, *Messianismes révolutionnaires du Tiers Monde*, París, Gallimard, 1968.

CAPÍTULO 2

LAS ESTRUCTURAS SIMBÓLICAS DE LO SAGRADO

La experiencia de lo sagrado jamás permanece en forma privada e íntima sino que, compartida por los miembros de una sociedad, converge en una puesta en forma colectiva mediante mitos y ritos religiosos. Se convierte así en institución, se organiza en el tiempo y en el espacio, convocando a las estructuras simbólicas de la imaginación humana.

I. El lenguaje simbólico

La esfera de las representaciones y de los comportamientos propios de lo sagrado se constituye por medio de la imaginación simbólica. A través de ella el hombre no se relaciona más con las realidades psíquicas que lo rodean en función de sus solas propiedades sensibles y de su utilidad concreta, sino que también es llevado a conferirle significaciones y funciones analógicas, en relación con el mundo invisible suprasensible. Al mirar la realidad de manera simbólica, el espíritu se emancipa de sus únicos dones inmediatos de la percepción y descubre, detrás del sentido propio de los objetos, un sentido segundo, figurado, que los plenifica con una profundidad nueva.[12] Así un árbol deviene sagrado cuan-

12. Véase E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, Paris, Minuit, 1972; G. Durand, *L'imagination symbolique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968.

do somos capaces de ver en él, más que una forma vegetal dotada de cualidades técnicas o estéticas, una expresión analógica de la vida universal, de la fecundidad cósmica, de la inmortalidad de los seres. Asimismo, una cuerda anudada no es sólo un instrumento para enlazar o atar objetos materiales sino que, considerada simbólicamente, concentra en su imagen valores de mediación, extensibles a los lazos del hombre con la naturaleza, con el tiempo, con los dioses. Una forma simbólica puede así devenir hierofánica porque es, al mismo tiempo, punto de partida de una demanda de significaciones latentes (travesía hermenéutica o evocativa) y punto de llegada de una manifestación de lo Invisible en una forma visible definida (travesía epifánica). Con respecto a lo simbólico, constitutivo de lo sagrado, el plan trascendente de lo divino accede a una presencia-ausencia, a una figuración de lo infigurable que define el misterio mismo de lo religioso. "El verdadero simbolismo es aquel donde lo particular representa lo general, no como el sueño o la sombra, sino como la manifestación viva e instantánea de lo impenetrable" (Goethe).

Es así como también nacen comportamientos que no se reducen a la manipulación de objetos según sus propiedades objetivas, sino que se regulan sobre sus valores simbólicos. Un cristiano que despedaza y come el pan eucarístico se entrega entonces a una actividad física de manducación, que no anula el gusto y el aspecto del pan, pero la finalidad alimentaria del acto es reemplazada por una participación ritual y simbólica, al Cuerpo y al Espíritu de Cristo. Es así como, al cumplir actos simbólicos, el hombre se pone en relación con el cosmos y con la historia, de los que puede extraer motivaciones para desprenderse de sus solas acciones vitales y sus conductas adaptativas.

Esta elaboración simbólica del mundo, inherente a lo sagrado, no es, sin embargo, caprichosa o arbitraria, ya que respeta una semántica y una sintaxis simbólicas, que hacen posible la universalidad antropológica de su expresión.

Dos principios definen las condiciones de la simbolización de los constituyentes del mundo sagrado:

– *Un principio de analogía:* una forma sagrada es, en efecto, siempre una llamada de otras formas análogas; por tanto, jamás es única ni está aislada, sino que se inscribe en una serie de correspondencias, en una red, incluso en un sistema hierofánico, de relaciones convergentes y sincrónicas de lo divino. Entre el microcosmos y el macrocosmos, entre el plano material y el espiritual, cada forma remite a otra similar, pero situada sobre otro plano. La forma circular, por ejemplo, de un lugar cultual es la repetición analógica de la forma, imaginada circular, de órbitas celestes, ella misma expresión analógica del arquetipo del círculo, revelación de la plenitud y de la perfección absoluta. De la misma manera, la representación de una vida perfecta, paradisíaca, se concreta a través de la imagen de una isla muy dichosa, cuya representación analógica da nacimiento a jardines sagrados, en medio de los cuales está situado el templo sobre un islote rodeado de un estanque. La analogía igualmente permite hacer de un momento presente del tiempo una representación simétrica de otro orden del tiempo cósmico. El día de una fiesta sagrada es considerado sincrónico de un evento religioso anterior, conmemorado en la fiesta, él mismo análogo a un primer momento de la creación del mundo. Los escenarios del año nuevo chino o babilónico conllevan, de este modo, una actualización de un episodio mítico que es, a su vez, la dramatización del origen del mundo. El espacio y el tiempo sagrados implican, entonces, que en el universo se repiten las mismas estructuras: de lo pequeño a lo grande, del presente al pasado, de lo visible a lo invisible. La imaginación sagrada recorre un conjunto de imágenes, donde cada una indica la presencia de otra que se le parece, contigua o incluida.

– *Un principio de participación* (que Mircea Eliade conecta

con el principio de similitud precedente, a diferencia de Lucien Lévy-Bruhl, quien veía allí el fundamento de una mentalidad primitiva prelógica): toda forma sagrada deviene ámbito de una verdadera circulación de fuerza cósmica, que hace posible una participación del hombre en lo divino. En efecto, la energía del cosmos en su totalidad puede concentrarse en los límites particulares de la forma sagrada; de igual modo, además, todas las partes de este objeto continúan reteniendo la fuerza contenida en el todo: "Cuando un ser sagrado se subdivide, queda totalmente igual a sí mismo en cada una de sus partes [...] un fragmento de reliquia tiene las mismas virtudes que la reliquia entera. La menor gota de sangre contiene el mismo principio activo que la sangre entera".[13] El principio de participación implica, entonces, que cada parte vale por el todo (regla de la *pars pro toto*) de manera que la relación de una parte (árbol, planta, etc.) conlleva la participación del todo (vida, dios, cosmos). "Algunas virutas de madera que han sido recogidas y que uno coloca en su cabellera representan simbólicamente, en Australia, la carne del canguro que el ancestro-tótem llevó sobre su cabeza durante sus migraciones. No hay allí ni comparación estética, ni símbolo técnico [...] sino que hay comunión de esencia (participación). La imagen *es* la cosa que representa; el significante con el significado no es sino uno."[14] El acercamiento simbólico de lo invisible y de lo sobrenatural no se limita, entonces, a un trayecto especulativo mediante las semejanzas del micro y del macrocosmos, sino que desemboca en una participación existencial de la vida del mundo y del dios. Tener una cruz o tocar una forma fálica es un acto de succión y de comunicación de

13. E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1979, p. 328.

14. G. van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations*, París, Payot, 1970, p. 439.

una fuerza trascendente. La actividad simbólica deviene, de esta forma, ocasión para adquirir fuerzas nuevas que implican cambios de ser bajo forma de regeneración o de conversión, o hacen posible prácticas mágicas.

Esta lógica simbólica, en fin, contiene en sí misma los límites de existencia y de reconocimiento de lo sagrado:

- Por una parte, lo sagrado desaparece al mismo tiempo que la función simbólica; sea que ésta se encuentre purificada por un pensamiento realista o materialista, que se desprenda del trasmundo invisible de las cosas, sea que conozca desarreglos internos que la lleven a confundir lo real con lo irreal. Lo sagrado degenera, entonces, conforme a auténticas formas patológicas, a lo largo de las cuales un enfermo se identifica plenamente con Dios o se cree poseso por un demonio. El umbral a partir del cual ciertos desórdenes mentales pueden ya ser resocializados en dones supranormales, ya conllevar una impotencia profunda del sujeto de asumir lo simbólico, este umbral es variable según las sociedades y funciona también hoy en día como objeto de delicadas controversias (en la antipsiquiatría y en la etnopsiquiatría, por ejemplo).[15]
- Por otra parte, podemos concebir que lo sagrado desaparece menos por regresión que por un avance. Cuando el ser sagrado no es más mediación simbólica de lo divino sino que se confunde con él, se desdibuja en provecho de una presencia total de lo invisible en lo visible. Es así como ciertos teólogos cristianos no admiten aplicar la categoría de lo sagrado a Cristo, siendo éste no mediación humana sino realmente encarnación de Dios (mientras que para el docetismo Cristo permanece como una simple epifanía simbólica de Dios).

15. Véase G. Devereux, *Essai d'ethnopsychiatrie générale*, París, Gallimard, 1970.

II. El relato mítico

La experiencia de lo sagrado es inseparable de la mitología religiosa. De hecho, la imaginación simbólica va a componer y ordenar la constelación de imágenes hierofánicas según los imperativos de un *relato*. Lo sagrado se enraíza dentro de esta conducción fundamental de la imaginación que es la fabulación. Pierre Janet, sobre un plano psicológico, o Henri Bergson, sobre uno filosófico, han sostenido que la inteligencia no puede memorizar datos inmediatos de la conciencia sino sólo a través de una sucesión en una duración y una personificación de los actores. El mito es, de este modo, el complemento fabulatorio de la experiencia de lo sagrado, introduce una elaboración figurativa, esquematiza el núcleo compacto de las significaciones suprasensibles. Gracias a la intervención del mito, de una hierohistoria, el hombre puede satisfacer una triple necesidad: dotarse de un escenario imaginativo que ilustre y fije el encuentro con lo sagrado, encerrar la memoria de lo sagrado en un conjunto de modelos cómodos para interiorizar y transmitir, y, finalmente, asegurar una comunicación social en torno de las mismas creencias y los mismos comportamientos. Esta trasposición de lo sagrado en relato deviene un discurso sobre la fuerza sobrehumana; permite explicar, por una parte, la naturaleza de la fuerza sagrada y, por otra, las modalidades de los encuentros entre los dioses y los hombres. Los mitos sagrados refieren, por consiguiente, hechos y gestos de la familia divina en sus relaciones con el hombre desde el comienzo del mundo.

La representación de los seres divinos a través de sus manifestaciones sagradas testimonia en todas partes el polimorfismo de la imaginación religiosa. Si la experiencia de lo sagrado es, pues, más o menos parecida en todas las culturas, el inventario de las fuerzas sagradas (poli o monoteísmo), su genealogía, sus conexiones con la historia de los hombres, sus modos de manifestación, han engendrado una

gran diversidad de sistemas de creencias míticas, que con todo podemos ordenar bajo algunos grandes modelos:

1. La forma elemental de la fuerza sagrada. Los trabajos de la sociología religiosa del siglo XIX han buscado identificar una forma elemental de las creencias religiosas en las sociedades primitivas, consideradas simples y arcaicas. De ahí brota una afluencia, incluso hasta un abuso, de teorías monistas, a veces prematuramente generalizadas.

– El *animatismo* (R.R. Marett) es la creencia en una fuerza impersonal inherente a toda cosa natural. Max Müller introdujo en 1878 la idea de que el hombre primitivo imagina la acción de las cosas en un *Mana*. Este término melanesio sería el equivalente de las nociones de *wakan* de los sioux, de *orenda* de los iroquíes, de *Megbe* de los pigmeos, de *Nyama* de los dogones o de *Zeni* de los antillanos, y designaría a una suerte de fuerza anónima, difusa, capaz de animar (del latín *anima*) objetos. Durkheim hizo del *Mana* el hecho religioso primitivo: "Lo que encontramos en el origen y en la base del pensamiento primitivo [...] son poderes indefinidos, de fuerzas anónimas más o menos numerosas según las sociedades, a veces incluso llevadas a la unidad, y cuya impersonalidad es estrictamente comparable a la de las fuerzas psíquicas cuyas manifestaciones son estudiadas por las ciencias de la naturaleza".[16] Esta concepción a menudo ha sido criticada: pues lejos de ser omnipresente e impersonal, la fuerza del *Mana* no sería atribuida a todo de igual manera, y sobre todo estaría más ligada a una persona que a una cosa.

El *Mana* está también implícito en el *totemismo* o creencia en el carácter sagrado de un animal (o de una planta)

16. É. Durkheim, ob. cit., p. 285.

simbólico, protector de la tribu, ancestro del grupo, que no se debe matar ni comer, y cuyo nombre funda la identidad de todos los miembros del clan totémico (Australia, Polinesia, indios de América, etc.). Largamente ilustrado y valorado por Sigmund Freud o Émile Durkheim, el totemismo, en muchas partes, ha sido asimilado por algunos menos a una religión que a un sistema de solidaridad de los clanes (Alfred R. Radcliffe-Brown) o a un sistema general de clasificación (Claude Lévi-Strauss).

– El *animismo* (que se relaciona más al latín *animus* que a *anima*) ha estado presente, frecuentemente, con gran éxito, antes de 1900 (sobre todo por Edward Burnett Taylor), como la primera forma de creencia religiosa. Las fuerzas sagradas serían imaginadas como voluntades personificadas sobre el modelo del alma humana. Se trataría de la extensión cosmológica de una línea de pensamiento propio de la psicología infantil, que el psicólogo Jean Piaget ha llamado, precisamente, "animismo infantil", para designar esta tendencia del espíritu del niño a atribuirles a las cosas inanimadas una voluntad y una figura orientadas a sí mismo (egocentrismo).

– El *culto de los ancestros*, o *manismo*, también ha sido considerado el origen de la religión, particularmente por Herbert Spencer. En un gran número de sociedades, los ancestros (reales o míticos) son, al igual que el tótem, garantes del orden social y objeto de ritos propiciatorios (dogons de Mali, por ejemplo). En el shintoísmo japonés, los espíritus de los muertos pueblan la naturaleza como objetos técnicos, y participan de las alegrías y de las penas de los vivos. Los zunnis de América creen que las almas de los muertos viven cercanas al pueblo y que vuelven, en los días festivos, bajo forma de máscaras (Katchinas).

– Por último, ciertos etnólogos han querido aislar el *feti-*

chismo. Este término, introducido desde el siglo XVIII por los misioneros, valorado por Auguste Comte, designa el culto de ciertos objetos, generalmente artificiales, que entrañan un poder operativo (así, el *tjurunga* australiano, un trozo de madera a manera de emblema totémico). El término ha servido muchas veces para describir actitudes de divinización de un objeto (idolatría), por consiguiente no se trata más que de objetos mediadores de lo divino. Teniendo por lo demás una función esencialmente mágica, el *fetichismo* no puede ser considerado una clase autónoma de creencias sagradas.

2. El politeísmo. La traducción mítica de lo sagrado atañe, por lo general, a múltiples divinidades o a seres intermediarios (gigantes, ángeles, demonios, genios, etc.) cuya representación obedece a ciertos principios universales de esquematización y de fabulación:

– Las divinidades no son imaginadas independientemente las unas de las otras sino que forman grupos orgánicos a imagen de sistemas de relaciones humanas. Encontramos, entonces, en muchas partes, familias o dinastías de dioses que dan lugar a genealogías y a verdaderas jerarquías, comentadas en los textos sagrados o poéticos. Los valores y las funciones sagrados de una divinidad están, por lo general, expresados a través de relaciones complementarias o antagónicas en las parejas (de parientes o de gemelos) o en tríadas familiares (padre, madre e hijo: Osiris, Isis y Horus en Egipto; Brahma, Indra y Vichnu en India, etc.). Georges Dumézil demostró una misma tríada funcional de dioses en los mitos indoeuropeos (Júpiter, Marte, Quirino de los romanos; Odín, Tor y Freyr de los germanos, etcétera).

– La diferenciación simbólica más frecuente entre las divinidades es de naturaleza sexual. La bisexualidad permite oponer dioses y diosas, y elaborar mitos actualizando, unas

veces, valores masculinos, otras femeninos. Estas polaridades sexuales de las divinidades pueden llevar a las mitologías a privilegiar una sensibilidad paterna u otra materna de lo sagrado: el culto a la diosa madre *(Mutter-Erde)*, atestiguado en las sociedades agrarias nacidas en el Oriente Medio por Edwin Oliver James, Albrecht Dieterich o Jean Przyluski, concentró y difundió un doble simbolismo de una vida casta y cruel, del amor y la muerte (Ishtar, Deméter, Isis, Kali, Astarté, Tanit...).

– Las divinidades adquieren rápidamente una especificidad, al extremo de que la religión romana reservó una divinidad, no sólo a las grandes actividades de la vida, sino a cada una de sus fases. El agricultor latino conoce, entonces, tres dioses de la labranza *(Vervactor, Reparator, Imporcitor)*, que corresponden a tres momentos de la siembra del campo: un dios de las semillas, *Insitor*; otro de la planta, *Saritor*, y un tercero del abono, *Sterculinius*. La especificidad de las divinidades consiste sobre todo, según Eliade, en la adquisición de una soberanía. Los dioses serían, en primer lugar, representantes de fuerzas cósmicas, antes de tener un poder jurídico sobre los hombres, de devenir sus guías. En la India védica, Varuna asume el puesto de una antigua divinidad del cielo; con el tiempo, cede su función a Indra, héroe guerrero que agrega a sus atributos cósmicos, atributos políticos. Entre los griegos, también el dios del cielo, Urano, es reemplazado por Zeus, arquetipo del padre de familia patriarcal, del *pater familias*.

Algunos pueblos, los romanos en particular, como lo señaló Dumézil, evocan con menos lozanía el panteón de los dioses y forjan más una mitología humana, consagrada a los grandes ancestros, a los héroes civilizadores de la patria, mediante la ayuda de epopeyas históricas o de leyendas heroicas.

El panteón de los dioses conoce, algunas veces, una elaboración secundaria, más teñida de moral: la demonología.

Los demonios se distinguen de las divinidades pero son, por lo general, sus intermediarios o sus subordinados, más mezclados a las pasiones y a las artimañas de los hombres que aquéllas (demonología griega). En otro tiempo, los demonios se convirtieron en personificaciones de fuerzas nefastas y malévolas (bajo forma de almas humanas o de animales desencarnados) necesarias para dar cuenta de los desórdenes cosmológicos o psicológicos (furias, harpías, etc.). Fomentan, en este caso, antes prácticas mágicas (exorcismo) que cultos propiamente dichos. Algunas pocas religiones, como el maniqueísmo, han convertido a estos demonios (con valor demoníaco) en divinidades rebeldes, en decididos adversarios de los dioses buenos (satanismo), creando así una antítesis de lo divino: el diablo.

3. El monoteísmo. Es la más reciente y la más innovadora de las formas que toma lo sagrado, y reposa sobre la creencia en un dios único, que revela directamente a los hombres su voluntad, conservada en los textos de los libros santos (Biblia judía, Evangelios cristianos, Corán musulmán). ¿Se trata, acaso, de una nueva forma de representación de lo divino o se encuentra en segundo término de todas las concepciones politeístas?

– Aunque criticada por ciertos etnólogos, la existencia universal de un dios supremo ha sido fuertemente sostenida por Wilhelm Schmidt, idea retomada, con ciertas modificaciones, por Konrad Theodor Preuss, Nathan Soederblom, Alfred Lang y, sobre todo, por Raffaele Pettazoni. Eliade, fundándose en la religión comparada, encuentra en todas las religiones la afirmación de un dios único, que ha debido constituir la primera creencia de los hombres. Este dios uránico, celeste, al que se hace referencia, al que se le rinde culto ("Baiame" en Australia, "Ndengei" en las islas Fidji, "Nzambi" de los bantúes, etc.), es un creador del mundo, instaurador de las leyes y de los misterios; es bueno, todo-

poderoso, omnisciente, pero parece haberse retirado del mundo. El dios supremo se habría eufemizado, habría devenido *deus otiosus*, y habría sido reemplazado por divinidades inferiores activas, salvo en las sociedades de pastores, como en la de los hebreos.

– La historia del judaísmo ilustra precisamente el pasaje de un politeísmo a un monoteísmo. Los textos veterotestamentarios describen la lucha contra las antiguas divinidades cósmicas y proclaman la creencia en un Dios único, Yahvé ("Yahvé, el Señor nuestro Dios, es el único Señor", Deuteronomio, VI, 4).

– El monoteísmo es a veces asimilado a un proceso de desacralización y de demitologización de lo religioso. Con todo, conviene destacar que las tres religiones del Libro han mantenido siempre, entre el hombre y Dios, un gran número de intermediarios y de intercesores (Alma del mundo, ángeles, santos, demonios, profetas), y que las hierofanías celestes han encontrado prolongaciones vivas, tanto en la gnosis sapiente (angelología neoplatónica o chiita) como en las formas de religión popular (culto de los morabitos en el islam o de los santos en el cristianismo medieval). Se puede distinguir entonces en el monoteísmo, como lo hace Henri Corbin, dos orientaciones: una "unidimensional", la otra, antes bien, "pluridimensional".

– Todas esas elaboraciones míticas constituyen, por lo general, ciclos de relatos, transmitidos y repetidos colectivamente, mediante la oralidad o la escritura; ellos revelan a los hombres su origen (mitos cosmogónicos), sirven para fijar las normas de sus comportamientos, para la imitación de los dioses (mitos fundadores) y les anuncian su destino después de la muerte (mitos escatológicos). Los mitos devienen así la piedra angular de la cultura tradicional.

III. El juego ritual

Acceder a lo sagrado es, desde el principio, hacerlo accesible; es elaborar de éste no sólo una historia sino también una representación concreta. Por eso los mitos son inseparables de los ritos, y las hierohistorias, de una dramaturgia.[17] Lo sagrado no está limitado sólo al recitado del relato, sino que es vivido sobre un plano lúdico, encarnado de manera sensible y figurativa; dicho de otro modo, escenificado y teatralizado. Movimientos y actitudes corporales prestan entonces su dinamismo y su plasticidad a la expresión litúrgica de lo sagrado. Como lo dice Johann Huizinga: "La acción sagrada es un *dromenon*, es decir, algo que se hace, lo que es representado es un *drama*, es decir una acción, que reviste la forma de un espectáculo o de una competición. La acción reproduce un suceso cósmico no sólo como representación sino como identificación. Su función no es una pura imitación, sino una comunión o participación".[18] Incluso cuando la acción, en relación con lo divino, parece purificarse y desencarnarse, como en la piedra, no puede prescindir de un mediador físico, que suscita gestos figurativos, por más discretos y apenas esbozados que sean (el signo de la cruz, el murmullo de los labios, la manipulación del rosario, etc.). La práctica de lo sagrado comprende entonces:

- Un juego, en primer lugar, ya que las acciones religiosas no pueden ser de la misma naturaleza que las profanas. Mientras que el trabajo exige un encadenamiento apremiante de causas y efectos, una conexión del cuerpo con

17. Para un mayor desarrollo, véase nuestro análisis en *La fête, le jeu et le sacré*, Paris, Editions Universitaires, 1977.

18. J. Huizinga, *Homo ludens*, París, Gallimard, 1988, p. 37; véase también E. Fink, *Le jeu comme symbole du monde*, París, Minuit, 1965.

la materia, el juego, por el contrario, introduce una libertad debida a la relajación de los principios de realidad y de eficacia. El juego permite organizar secuencias de gestos asociados y encadenados por motivaciones simbólicas y no ya sólo pragmáticas. El juego es, pues, al cuerpo lo que el símbolo es al espíritu, orientados ambos por finalidades supranaturales de exploración de las sobrecargas invisibles de las cosas. Esta connaturalidad entre el juego y lo sagrado es refutada o, en todo caso, atemperada por Roger Caillois o J. Henriot, que anteponen la disponibilidad soñadora y certera del juego a la tensión angustiante de lo sagrado; sin embargo, es difícil no advertir, como lo han hecho Huizinga, Fink o Guardini, los parecidos significativos de los comportamientos del juego profano y del juego litúrgico.[19]

– En segundo lugar, un rito, puesto que el desarrollo de las acciones sagradas no es espontáneo, improvisado, sino reglado por un modelo colectivo, una tradición. Por cierto, esta repetición estereotipada que es la ritualización no es propia de lo sagrado: la etnología desenmascara ya este proceso en las reacciones animales, y Sigmund Freud pudo asimilar la "compulsión de repetición" a un "instinto de muerte", a una ley cósmica de degradación de la energía. Pero esta función ritual permite al hombre fundar secuencias estables de gestos, que pueden ser reproducidos a voluntad con un mínimo de innovación y de reflexión. Adoptando una forma ritual, el juego sagrado queda bajo el control de una norma social y se ve protegido contra el desorden excesivo, contra un "sagrado salvaje" (Roger Bastide). El ritual viene a asegurar, de alguna forma, un equilibrio en el juego ceremonial entre

19. Véanse R. Caillois, *Les jeux et les hommes*, Paris, Gallimard, 1958; J. Henriot, *Le jeu*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969; R. Guardini, *L'esprit de la liturgie*, Paris, Plon, 1929.

los polos contrarios de la efervescencia dionisíaca y de la gravedad apolínea. Codificando de este modo las reglas del juego sagrado, las religiones unifican la expresión colectiva de lo sagrado inhibiendo las invenciones desordenadas. De ese modo combaten la angustia que invade al espíritu al contacto con lo numinoso –el juego repetitivo, como lo llamó Freud, que, por ejemplo, da seguridad al niño (la ausencia de la madre protectora, compensada por la manipulación de su sustituto, el juguete)–; estas reglas, finalmente, liberan la conciencia humana por medio de automatismos con el fin de volverla plenamente disponible para las revelaciones de lo divino. Estas múltiples funciones se encuentran en el *sacramento*, que compromete íntimamente al practicante a la vez que le confiere un carácter sobrenatural que condiciona su vida y su salud, pero a partir de un conjunto de gestos inmutables e idénticos para todos (hierogamia, comida sagrada, bautismo, circuncisión, etc.). La participación en un rito sacramental, en una conducta eminentemente repetitiva, permite vivir y expresar una doble fidelidad: por un lado, al plano divino, cuyo rito reafirma de manera plena la fuerza fundadora; por el otro, a la comunidad religiosa, de la cual reproduce una forma escrupulosamente conservada a través del tiempo.

Este juego sagrado *(ludus sacer)* adopta variadas formas según las culturas que, entretanto, podemos intentar clasificar: ya psicológicamente, como Piaget, que en el desarrollo del niño distingue una sucesión cronológica de juegos que coexisten e interfieren en el juego adulto (juegos sensomotores, simbólicos, con reglas); ya sociológicamente, como Caillois, quien clasifica los juegos humanos en cuatro grupos: simulacro *(mimicry)*, vértigo *(ilinx)*, competición *(agon)* y azar *(alea)*. Quizá adelantaríamos si situamos unos con respecto a otros según su papel en la práctica ritual:

- en primer lugar, las actividades lúdicas, puntuales y que no exigen más que una intervención limitada del cuerpo: plegarias, ofrendas, manipulaciones episódicas de objetos sagrados, y la mayor parte de las ceremonias privadas;
- en segundo lugar, juegos aptos para reproducir miméticamente el mito, para reactualizar la vida de los dioses o la creación del mundo. El juego, litúrgico en un primer momento, puede tomar una dimensión festiva con la participación de la comunidad entera, movilizada en torno de ritos miméticos o agonísticos. La puesta en escena de lo sagrado pasa por la ilustración dramática de las hierohistorias o por combates simbólicos que imitan las luchas de las fuerzas divinas en el origen del mundo, y
- por último, los juegos –complementarios del rito mimético o festivo– que sobre todo permiten recrear la atmósfera, el potencial emocional de lo sagrado, generando en los actores estados psicosomáticos de descondicionamiento y de sobreexcitación. Los juegos de vértigo o de azar, los fenómenos de trance o de posesión, devienen, en este contexto, técnicas de circulación y de activación intensivas de lo sagrado. Tres ritos ilustran los diferentes aspectos de lo sagrado: la danza enmascarada, la iniciación y el sacrificio.

1. La danza enmascarada. Es el juego ceremonial culminante en muchas fiestas religiosas. La danza enmascarada realiza una simbiosis dichosa entre el cuerpo y el espíritu, entre el exceso sensomotor y la tradición simbólica materializada en la máscara. Ella permite, en un principio, una actualización intensa y concreta de lo sagrado. Las actitudes y los movimientos del cuerpo del que baila imitan o estilizan los escenarios míticos (danza de Shiva, "danza Búfalo" india). El hombre que baila abandona su cuerpo a causa del trance o del gesto hierático frente a la presencia figurada de los dioses y encarna fuerzas cósmicas, ctónicas o ce-

lestes, del amor o de la muerte. Simultáneamente el esplendor, sobrecargado y hermético, de la máscara (fabricada y conservada, en Oceanía y en África, en el secreto de las sociedades iniciáticas) se vuelve un verdadero libro de imágenes vivientes, que regenera el saber sagrado de la comunidad. Según Jean Cazeneuve, en la máscara de los indios zunis cada elemento deviene símbolo:

> El cuerno azul significa que el jefe del consejo de los dioses confiere larga vida a los hombres de buena voluntad; el ojo derecho es pequeño porque los hechiceros tienen la vida corta; todos los colores están en relación con las direcciones rituales a las que se enlazan diferentes ideas.[20]

La danza también trae consigo una metamorfosis del bailarín que hace estallar los hábitos corporales y mentales de la vida rutinaria. La excitación rítmica del cuerpo, la identificación con lo divino a través del simulacro de la máscara, son, igualmente, medios para vivir en una esfera peligrosa y fascinante, para acceder al "todo lo otro".

> Órbitas y genuflexiones, ciclos y curvas, humillación y estremecimientos, instalan a la máscara en una dimensión que se nos escapa; la máscara se vuelve parálisis y movimiento, y este ritmo la enlaza a esos abatimientos del cosmos de los que tienen la misión de reanimar incesantemente el orden abolido.[21]

20. J. Cazeneuve, *Les dieux dansent à Cibola*, París, Gallimard, 1957, p. 240.

21. G. Lapouge, "Masques", *Enyiclopaedia Universalis*, t. 10.

2. La iniciación. Es el juego ritual que sirve de ceremonia de pasaje, ya de una edad a otra (aun cuando esta iniciación tribal no siempre es considerada religiosa), ya de una sociedad global a una secreta o incluso de un estatuto individual laico al de hombre consagrado (chamán, sacerdote de Mitra, etc.).[22] El escenario del rito iniciático simboliza la muerte del antiguo hombre y el nacimiento de una nueva personalidad, dotada del conocimiento de los mitos o de una sabiduría superior. Los diferentes momentos del rito iniciático sirven para objetivar socialmente el cambio de ser y para interiorizar, por medio de experiencias de fuerte tensión numinosa, el acceso a una nueva profundidad psíquica. Este pasaje hacia una sacralidad superior comporta, por lo general, tres etapas:

- un rito de separación del mundo familiar. La iniciación debe practicarse en un lugar consagrado (espacio dispuesto en el bosque, en una casa cultual, logia masónica, etc.); comienza con purificaciones (baño, tonsura, ayuno, etc.) que preceden al aislamiento del neófito (en el bosque, en un lugar subterráneo);
- una muerte simbólica (que reitera, muchas veces, la muerte de un dios). Ésta comporta pruebas físicas (errancias, fustigaciones) que llevan al iniciado, mediante fracasos sucesivos, hasta la muerte (descenso a los Infiernos, combate con un monstruo, pérdida en un laberinto). Al final del viaje simbólico se lleva a cabo el triunfo del iniciado gracias a la transmisión de un saber secreto, condición de un cambio de ser irreversible (transmisión de una lengua secreta, de un signo de reconocimiento o de la respuesta a un enigma), y

22. Véanse M. Eliade, *Initiation, rites, sociétés sécretes*, París, Gallimard, 1959; J. Servier, "Imago", en ob. cit.

- finalmente, un rito de agregación, que hace posible el renacimiento a la vida. El iniciado, dotado de un saber y de un poder nuevos, habiendo experimentado el contacto con lo sagrado, ve que se le otorgan signos y privilegios ligados a su nuevo estatuto social y religioso (cambio de nombre, tatuaje, la portación de vestimentas).

3. El sacrificio. Es el rito religioso por excelencia, a veces confundido con la esencia misma de lo sagrado, y que siempre ha suscitado intensas controversias teóricas, desde James Frazer o William Robertson Smith. El sacrificio impone entre el hombre y lo divino una realidad intermediaria (la víctima), con el fin de asegurar un contacto entre los dos mundos. Según las teorías de Mauss, a diferencia de la ofrenda, que deja intacto el objeto ofrecido a los dioses, el sacrificio se funda sobre la destrucción de un hombre, de un animal o de su sustituto. Puede estar motivado por finalidades diversas (expiación, en el Gran Perdón hebreo, fertilidad agraria en los *Bouphonia* griegas, conmemoración de la muerte de un dios en las *Huitzilopochtli* mexicanas o en las antiguas saturnales). Algunos han querido explicar el sacrificio como un simple trueque entre el hombre y Dios, como un sistema mercantil de don y contradón *(do ut des)*; conviene, entretanto, distinguir:

- una muerte ritual de un ser perteneciente a la comunidad, mediante la cual la víctima se vuelve sagrada (consagración) y se ve ofrecida al dios, y
- una comida ritual durante la cual la comunidad se reparte la víctima para incorporar su fuerza sagrada (comunión) y para volver a enlazar la solidaridad interhumana bajo la protección de lo divino.

Estos dos movimientos del sacrificio (que están reunidos en un solo acto, o en un principio aislados el uno del otro) siempre permiten establecer una circulación de fuerzas en-

tre lo alto y lo bajo. Instituyendo la pérdida y el rechazo del ser consagrado (privación), la sociedad se garantiza al mismo tiempo la adquisición de fuerzas renovadas (incorporación). La originalidad –y el sentido paradójico– del sacrificio reside, entre tanto, en la elección del acto violento de un crimen. Algunos han visto en el crimen (de un padre, de un rey, de un dios, etc.) la acción por la cual el hombre habría instaurado o descubierto lo sagrado (Frazer, Freud, Girard). El sacrificio, conmemorando esta muerte primordial, se volvería un rito de sublimación o de exorcización de la violencia originaria culpable de la destrucción del orden social. Girard define de este modo las sociedades arcaicas por un mecanismo mimético de un macho cabrío emisario, a partir del cual la sociedad sacraliza a la víctima y, al mismo tiempo, obtiene de todos que renuncien a la violencia ilimitada espontánea. Sólo el cristianismo, traspasando lo sagrado, habría puesto fin a la violencia sacrificial: la muerte de Cristo inaugura una ética sin violencia.[23]

IV. El espacio-tiempo sagrado

La presencia de lo sagrado sobrepasa el cuadro del rito y del mito e impregna toda la percepción del mundo del hombre religioso. Es de este modo como las marcas espacio-temporales, que permiten coordinar la existencia de los hombres en una sociedad, se encuentran integradas en una geografía y una historia simbólicas, expresiones fieles de la lógica hierofánica.

1. El lugar sagrado. El hombre delimita siempre su entorno en función de sus necesidades, privilegiando por ejemplo los lugares que favorecen la supervivencia alimentaria

23. Véase R. Girard, *La violence et le sacré*, París, Hachette, 1980.

o la seguridad. Pero estos lugares (o bien otros) pueden también recibir una legitimación sobrenatural, una delimitación rigurosa en una palabra, una consagración, ya que están cargados de fuerza numinosa. La socialización de estos espacios comprende varias operaciones:[24]

La elección del lugar: como cualquier objeto sagrado, el espacio debe comportar propiedades topográficas, signos de una hierofanía. Este lugar puede estar ligado a una configuración "cratofánica": montañas, peñascos, grutas (monte Meru de los hindúes, monte Sumbum de los pueblos uralo-altaicos, monte Olimpo de los griegos) o haber estado marcado por un suceso extraordinario: el sueño de Jacob (Génesis, 28, 10-22) sacraliza la piedra sobre la cual se quedó dormido; el sitio donde un griego fue golpeado por un rayo devino sagrado, dejado aparte *(temenos)* y jamás debía ser pisado *(abaton)*. Capillas y monasterios en la Edad Media siempre fueron edificados después de la aparición de un ángel o de la Virgen. La elección del lugar sagrado se hace, entonces, siempre en función de una hierohistoria, que asocia al lugar un suceso suprahumano.

– La demarcación del lugar: todo espacio sagrado, por más descentrado que esté en realidad, está concebido simbólicamente como punto de referencia absoluto, como "centro del mundo". El mundo físico entonces queda redispuesto a partir y alrededor del lugar de manifestación de lo divino. La roca del templo de Jerusalén, como aquélla del templo de Apolo en Delfos (el *omphalos*), son llamadas "ombligo del mundo". De la misma forma, la capital del soberano chino debía proyectar sombra al *gnomon* el día del solsticio de verano. El centro del espacio equivale entonces al lugar

24. Véase M. Eliade, *Le sacré et le profane*, París, Gallimard, 1965.

de las revelaciones primordiales y se convierte en el sitio donde se practican las iniciaciones, o se imitan, en el momento de las fiestas, los gestos arquetípicos antes de regenerar el mundo. Porque el lugar sagrado es también hogar de convergencia de las fuerzas cósmicas, eje vertical del mundo: la cabaña cultual de los indios kwakiutl tiene una abertura para dejar pasar un poste de cedro que debe religar la tierra con "la puerta del mundo de arriba". Asimismo, todo lo que ocupa un sitio en el lugar sagrado (objeto o persona) debe estar orientado, cada dirección del espacio está ligada a propiedades cualitativamente distintas. El oriente es valorado en todas partes porque la salida del sol simboliza la luz espiritual salvadora, el nacimiento o la inmortalidad, mientras que el occidente, lugar de la puesta del sol, simboliza la errancia o la muerte. De la misma manera, las polaridades derecha/izquierda fundan la prioridad acordada a ciertos sitios o gestos (la obligación de entrar en el espacio sagrado con el pie derecho). Este corte del espacio da nacimiento a zonas o barrios (de dos, tres, cuatro u ocho divisiones), orientados según los puntos cardinales, afectados cada uno por ciertas funciones cultuales o sociales. Servier recuerda que la ciudad sahariana de Ouargla "está dividida en tres barrios que tienen, cada uno, su polaridad mágica como también su función económica bien definida: los Beni Brahim son considerados carniceros, su bandera es amarilla; los Beni Sissim, artesanos y comerciantes, su bandera es roja; los Beni Waggin, agricultores y su bandera, verde... Los tres barrios resplandecen a partir del santuario del santo protector de la ciudad: Sidi Ouargli; cada uno está dividido en cuatro *gema* que son a la vez santuarios y lugares de reunión de un grupo de familias".[25] De manera general, el valor de un sitio espacial procede de su

25. J. Servier, ob. cit., p. 265.

ubicación con relación al centro sagrado: la zona exterior al lugar sagrado (el espacio de afuera) es indiferente y neutra; el espacio-límite, en tanto que sitio de pasaje, deviene propicio para prácticas rituales de preparación y purificación antes del contacto con lo sagrado. El patio anterior de un templo (*pronaos* griego) o el umbral de los edificios disponen de potencialidades particulares: los romanos prohibían estacionarse en el umbral de una puerta, el segundo atrio del templo de Jerusalén estaba prohibido a los extraños. Finalmente, el interior de un lugar (mundo del interior), protegido por numerosas prohibiciones, deviene espacio de contacto con lo numinoso. Habitar en el espacio sagrado es retirarse de las leyes del mundo profano, es acceder a una pureza inviolable que ha dado nacimiento, por ejemplo, al derecho de asilo en los santuarios. También es posible que la repartición geográfica de los lugares sagrados obedezca, a su vez, a una sabia geografía cósmica.[26]

– La construcción del lugar: finalmente el paisaje natural del lugar sagrado está confirmado en su valor hierofánico por construcciones artificiales (desde las cruces de los campos hasta los grandes conjuntos religiosos de Jerusalén, La Meca o Roma). La arquitectura religiosa vela por construir edificios cultuales, repeticiones simbólicas del macrocosmos: el santuario está orientado hacia el este; el plano en cruz representa analógicamente la encrucijada de las orientaciones cósmicas; la forma cuadrada o redonda (cuadratura del círculo) reproduce el arquetipo de la perfección del alma y del cosmos (*mandala* hindú). Los pisos de los templos hindúes o babilónicos *(ziqqurat)* son siete, como los siete cielos míticos o las siete escaleras que enlazan la Tierra con el Paraíso, las proporciones del templo obedecen a tradiciones

26. Véase J. Richer, *Géographie sacrée du monde grec*, París, Hachette, 1967.

aritmosóficas, en testimonio del papel interpretado por el Número de oro en el plano de las Pirámides, de la Acrópolis de Atenas o de las catedrales góticas o aun en la obra de Vitruvio y de Leonardo da Vinci.[27]

2. El Gran Tiempo mítico. La temporalidad es el objeto de una diferenciación análoga a la del espacio. Asimismo, se ha podido sostener (Hermann Usener) que las palabras 'tiempo' y 'templo' derivarían de la misma raíz. El hombre religioso dispone, en todo caso, de una doble evaluación del tiempo que pasa: el tiempo social y el Gran Tiempo mítico, o tiempo de las hierohistorias. En efecto, el tiempo de las actividades económicas está interrumpido por cortes, momentos claramente delimitados en el calendario, en el transcurso de los cuales operan relaciones privilegiadas con lo sagrado. Porque si el reencuentro con lo sagrado puede ser cotidiano o imprevisto, existen, sin embargo, ciertos días de intensificación de la vida religiosa. Estos intervalos devienen momentos "críticos", particularmente fastos o nefastos; a veces incluso el calendario diferencia cada día y lo une a una figura mediadora o divina (el papel de los santos en el cómputo cristiano). La elección de estas microtemporalidades sagradas está en estrecha relación con las grandes conjunciones cósmicas: el simbolismo lunar o solar, los solsticios y los equinoccios sirven de tiempos determinantes para todas las divisiones temporales, al punto de que los calendarios judío, romano o cristiano se encuentran aun cortados de manera cuatripartita. Finalmente, el tiempo sagrado está caracterizado por la suspensión o la inversión de las costumbres o de las normas del tiempo de trabajo. Marcel Mauss ilustró, por ejemplo, las variaciones de las estaciones referidas a los comportamientos de los esquimales: mientras que en verano el grupo está diseminado, cada uno ab-

27. Véanse J. Hani, *Le symbolisme du temple chrétien*, La Colombe, 1962; M. Ghyka, *Le nombre d'or*, Paris. Gallimard, 1931.

sorbido por tareas económicas, en invierno domina una intensa vida colectiva basada en los ritos sagrados, en la abolición de la vida privada sexual y en la transmisión de los mitos. De este modo, alternan períodos de exaltación sagrada y de disminución de la vida pastoral. En estas perspectivas, el tiempo sagrado se confunde con el tiempo mítico de los dioses, el Gran Tiempo (Dumézil), aquél en el cual han sobrevenido los sucesos primordiales. El intervalo de tiempo sagrado es la repetición analógica del Gran Tiempo y el hombre, durante el día de fiesta, se vuelve contemporáneo del tiempo de los orígenes, del que capta la fuerza que asegura la renovación de la sociedad y del cosmos.

La geografía y la historia simbólicas se reencuentran íntimamente en el rito del peregrinaje. A diferencia de otros rituales, el peregrinaje exige una sincronización y una convergencia de un gran número de fieles y el respeto a un calendario que organiza simbólicamente la periodicidad de estos desplazamientos y concentraciones comunitarias. Es así como los hebreos peregrinaban tres veces al año a Jerusalén: al comienzo de la primavera, en el momento de la cosecha de cebada, para celebrar el sacrificio del cordero; al final del verano, en el momento de las cosechas de trigo, para la fiesta de las primicias; en las recolecciones de otoño, para la fiesta de los Huttes. Gracias a su simbolismo espacio-temporal, el peregrinaje comunica caracteres sagrados particularmente venerables: un musulmán vuelve santificado *(Hadji)* de La Meca. Por último, el peregrinaje implica la participación de toda la sociedad: suspensión del trabajo, ornamentación de edificios civiles (hotelerías) o religiosos (santuarios de la ruta de Santiago de Compostela), fabricación de objetos religiosos en gran número (estatuillas votivas, medallas conmemorativas, etcétera).[28]

De este modo, las representaciones y las técnicas simbó-

28. Véase A. Dupront, *Du sacré: croisades et pèlegrinages, images et langages*, París, Gallimard, 1987.

licas hacen que el hombre escape del mundo unidimensional del trabajo y de las preocupaciones materiales; gracias a ellas, puede situarse en un mundo diferenciado por umbrales y grietas, y abierto a los trasmundos que permiten dar sentido a la diversidad de las formas y de los ritmos de la naturaleza y del hombre.

CAPÍTULO 3

LAS FUNCIONES CULTURALES DE LO SAGRADO

La experiencia de lo sagrado, estructurada por el símbolo, el mito y el rito, está siempre a cargo de una institución social, al punto de invadir poco a poco todas las formas de una cultura, asegurando una suerte de regulación simbólica de las conductas sociales, participando en la ubicación de una especialización y de una estratificación de las funciones sociales e incluso, tal vez, sirviendo como terreno de creación de la cultura misma.

I. Orígenes sagrados de la cultura

Aun cuando consideremos que el modo de vida y de pensamiento fundado sobre lo sagrado no es más que un estadio traspasable, y a veces traspasado, de la historia de la humanidad, el antropólogo cuidadoso de evitar una visión etnocéntrica occidental no puede negar, en las sociedades tradicionales, la omnipresencia de lo sagrado y, mucho menos, su poder creador de la cultura. En el pasado, al menos, la experiencia y la institución de lo sagrado han estado mezcladas con las primeras formas de la cultura material e intelectual.[29] Numerosos ejemplos así lo testimonian.

29. Véase J. Servier, "Imago", en ob. cit., pp. 171 y ss.

1. Las técnicas. A causa de su misma constitución simbólica, el hombre no ha limitado jamás la resolución de sus problemas de adaptación al mundo al solo criterio de la eficacia material. El antropólogo nota que, cuanto más nos remontamos en la prehistoria, menos encontramos técnica en estado puro. No solamente la búsqueda de una fuerza sobre las cosas es inseparable de la magia sino que además ésta toma en cuenta los valores simbólicos ligados al culto de los dioses en general. André Leroi-Gourhan ha mostrado, por ejemplo, en *Milieu et technique* que la cuchara de los Haidas, por cierto, debe su forma de conjunto a las propiedades de los materiales utilizados y a su finalidad alimentaria; pero también que su gran capacidad y la forma de su mango, que representa una orca, no se explican más que por tradiciones iniciáticas que han motivado su fabricación.[30] Igualmente se puede sostener que los signos de la primera hominización se encuentran más en el ejercicio especializado de los rituales de inhumación que en el manejo de útiles, de modo que el *Homo sacer* habría precedido al *Homo faber*. Esta motivación simbólica de la cultura material se vuelve a encontrar tanto en el arte de las construcciones civiles (forma, terreno y orientación de las casas, ritos de fundación de ciudades) como en las recetas culinarias (cuya compleja articulación mítica ha mostrado Lévi-Strauss) o en el arte de vestir y cargar el cuerpo con signos (del tatuaje al maquillaje).[31]

2. El arte. La técnica ha sido, en muchos lugares, inseparable de un arte simbólico que, lejos de buscar en un principio la belleza gratuita, se confundió con una socialización

30. Véase A. Leroi-Gourhan, *Milieu et tecnique, évolution et techniques*, París, Albin Michel, 1945.

31. Véanse Cl. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, París, Plon, 1964, y C. Miquel y G. Ménard, *Les ruses de la technique*, París, Klincksieck, 1988.

de lo sagrado, puesto que las formas plásticas, que realizan para nosotros una pura configuración formal, sirven al origen de las figuras hierofánicas. Los más antiguos signos rupestres de la prehistoria ya parecen pertenecer, al menos, a ritos mágicos, incluso quizá a cultos. De la misma forma, la pintura funeraria egipcia sobre todo sirve para acompañar a las almas en su viaje hacia el más allá. E. Mâle ilustró igualmente la pregnancia de lo sagrado en la estatuaria medieval, ya que, como destaca André Malraux en *Voix du silence*: "Que un cuadro religioso, antes de ser una Virgen, sea una superficie plana, cubierta de colores ensamblados en un cierto orden, es cierto para nosotros, pero a cualquiera que hubiera presentado este discurso a los escultores de Saint-Denis se le habrían reído en la cara. Para ellos [...] este objeto era una Virgen más que un conjunto de colores: pues, en un principio, no era un conjunto de colores para llegar a ser una estatua, sino para ser la Virgen".[32] La obra de arte, entonces, no es creada para ocupar un lugar en un museo sino para servir como medio de acceso a Dios. La Edad Media, más que cualquier otra época, ha hecho, por lo demás, del arte una "Biblia de los pobres", una "literatura del iletrado", una técnica para fijar y difundir los relatos bíblicos.

En el cristianismo oriental el ícono, fundado teológicamente desde san Juan Damasceno (siglo VII), relevo de un arte sagrado altamente ritualizado, tiene por finalidad prolongar el proceso de encarnación crística, que reproduce, por ejemplo, la figura *aqueiropoética* (no hecha por la mano del hombre) del rostro del Cristo de Edesa. El rostro santo, sin embargo, no es una imagen para adorar (en griego: *latreia*), ya que la adoración está reservada únicamente a Dios; se da como una emanación, una epifanía divina, digna de veneración (en griego: *proskynesis*) al igual que un misterio

32. A. Malraux, *Voix du silence*, París, 1951, p. 51.

invisible. El ícono permite ubicar al creyente en relación con la trascendencia escondida de Dios.[33]

El componente sagrado del arte desborda largamente las artes plásticas, e incluso la música, y su función cultual ha sido largamente comentada. El teatro griego, por ejemplo –la tragedia en particular–, deriva de un ritual arcaico de sacrificio de un macho cabrío o de cantos ditirámbicos en honor de Dioniso. Mucho tiempo después, el teatro continuó poniendo en escena, hasta en los misterios medievales, el diálogo de los vivos con la divinidad. El arte poético, en sus orígenes, apenas se distingue de los cantos consagrados a los dioses o de las fórmulas religiosas. La literatura se confunde con historias sagradas (*Mahabharata* y *Ramayana* hindúes, *Teogonía* de Hesíodo, etc.). La simbólica sagrada de la iniciación ha alimentado directamente creaciones literarias con dimensión hermética (Apuleyo, Dante, Rabelais...) o, más generalmente, ha facilitado la trama del relato en la literatura heroica (ciclos medievales del Grial o de los Nibelungos), en la epopeya *(La canción de Roland)*, en novelas de aprendizaje (*Wilhelm Meister* de Goethe) o de aventuras (Julio Verne).[34] La iniciación literaria se confunde con frecuencia con la explotación de una situación arquetípica, la que da cuenta de las analogías existentes entre ciertos mitos y novelas populares y, sobre todo, cuentos de hadas.

3. Los juegos. Toda sociedad, por cierto, da nacimiento tanto a formas artísticas laicas cuanto a actividades lúdicas puramente recreativas, aun cuando el mundo de los juegos

33. Véanse los estudios de Piotr Ouspensky, Vladidmir Lossky, Olivier Clement o Paul Evdonikov.

34. Véanse S. Vierne, *Rite, roman, initiation*, París, Presses Universitaires de France, 1973; y sobre los cuentos de hadas los trabajos de Leïa, Claudio Mutti, Marie Louise von Franz y Antoine Faivre.

profanos no está desprovisto de orígenes rituales y de motivaciones simbólicas. Retomando las tesis de Huizinga sobre el fundamento lúdico de la cultura, y matizándolas, Caillois recuerda cómo los diferentes tipos de juegos, que constituyen el patrimonio recreativo de los pueblos, tienen un origen religioso. Los juegos de pelota se remontan a ritos agnósticos que imitan las teomaquias, la corrida taurina deriva de un viejo culto cretense consagrado al toro, el cometa de papel era en China una imagen del alma, la rayuela simbolizaba el laberinto iniciático cuyo diagrama se conserva en algunas iglesias cristianas.[35]

4. El lenguaje. Para el hombre religioso las palabras y los números no son, en su origen, simples técnicas para hablar o contar, sino un don de los dioses que nos permiten, de este modo, participar de su potencia. Esta creencia hace posible dar cuenta del estatuto y de la función religiosa de los hechos del lenguaje o de la ciencia de los números. Es así como, en ciertas tradiciones, la palabra se confunde con una facultad de mediación sagrada, con un "Hálito divino", con el poder creador de Dios (*Logos* griego de Heráclito, de los estoicos o de san Juan; *Verbum* latino de los Padres de la Iglesia). El primer instrumento de manifestación y de comunicación de lo sagrado es, en efecto, la voz; ya por el sonido articulado o el canto, ya por la escansión y el ritmo, puede, más que la escritura silenciosa y cristalizada, restituir a las historias sagradas su contenido emocional, su solemnidad, su valor profético. La recitación oral de los textos sacros deviene entonces acto hermenéutico, palabra vivificante que permite dar un sentido presente a la letra muerta. Marcel Jousse ha demostrado, por ejemplo, la importancia de los mecanismos verbomotores y su valoración religiosa

35. Véase J. M. L'Hote, *Le symbolisme des jeux*, Berg, 1976, y R. Caillois, *Les jeux*...

en la cultura semítica en particular.[36] Algunos discursos, a veces, también están asimilados a inspiraciones o a profecías divinas después de que su giro métrico o su formulación automática *(glossolalia)* incite a conferirle una fuerza numinosa.

Con frecuencia se considera que las letras de la escritura (prealfabética –ideogramas, jeroglíficos– o alfabética) comportan, en su caligrafía, analogías con el macrocosmos y secretos iniciáticos sobre el mundo o los dioses. En la tradición judía, dirigida por la Cábala, las veintidós letras del alfabeto y los diez números primordiales son emanaciones de Dios ("Séphirot") y corresponden a múltiples manifestaciones en la Creación.[37] Las cuatro letras del nombre de Dios (Tetragrama) están, de este modo, en estrecha consonancia con la estructura cuaternaria de muchas formas visibles. Algunas sectas chiítas creen igualmente que las treinta y dos letras del alfabeto árabe-iraní son atributos de Dios y que el sonido al que corresponden manifiesta su esencia. Muchos juegos de letras (anagramas) han sido considerados misterios sagrados a descifrar. De manera general, el arte de la escritura no está asimilado a una técnica de transcripción pragmática de información sino a una "ciencia sagrada de las letras" (Guénon). En Egipto Toth (el Hermes griego) es el dios de las letras y de los números. Los japoneses también hablan de una "escritura de los dioses" y en el Antiguo Testamento la pluralidad de las lenguas pasa por haber sido instituida por Dios en castigo por la desmesura de los hombres (simbolismo de la torre de Babel).

36. Véase M. Jousse, *L'anthropologie du geste*, París, Gallimard, 1975.

37. Véanse G.-G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, París, Payot, 1960; *La Kabbale et sa symbolique*, París, Payot, 1975, o J. Canteins, *La Voie des Lettres*, París, A. Michel, 1981.

5. Las matemáticas. Esta sacralización del lenguaje se acompaña de la de los números y las figuras. Por cierto, se ha querido explicar el origen de la aritmética y de la geometría únicamente por necesidades de compatibilidad o de deslinde, pero sin poder fundar el valor simbólico evidente de los números en la cultura tradicional (atestiguado incluso en el pensamiento científico del Renacimiento: Giordano Bruno, Jerôme Cardan, Johannes Kepler), puesto que el número no es, en principio, una unidad puramente cuantitativa, posición en el interior de un sistema, apoyo de operaciones de adición o de sustracción. Por el contrario, cada número es una verdadera esencia, una realidad cualitativa que expresa un estado específico de la manifestación cósmica. Es de este modo como Pitágoras hace de la Unidad no el primer número que puede luego duplicarse para obtener una serie indefinida sino el símbolo mismo de la totalidad perfecta, en cuyo interior pueden encontrarse, mediante divisiones sucesivas, las innumerables formas de lo múltiple. La aritmética aparece primero en Egipto como una ciencia sagrada, nacida en los colegios de sacerdotes preocupados por el conocimiento, y no como técnica de cálculo creada por los hombres en busca de una fuerza sobre las cosas.

Números y figuras son manifestaciones de lo sagrado, porque son inmanentes al orden del mundo, porque se le imponen como la fuerza creadora y la llave de la intelegibilidad. Una tradición hermética, retomada por Pitágoras o por Platón (cf. el *Timeo*), describe a un demiurgo que organiza la materia según una geometría simbólica. El Antiguo Testamento evoca muchas veces a Dios que crea el mundo según medidas (Libro de la Sabiduría, XI, 20). San Agustín unifica las dos tradiciones, la judía y la neoplatónica, haciendo números de los pensamientos de Dios, porque "la Sabiduría divina se reconoce en los números impresos en todas las cosas", concepción que retoman tanto los doctores en teología de la Edad Media como Dante y Galileo. Además, esta aritmosofía religiosa siempre ha desarrollado una

sutil hermenéutica sobre el valor sagrado de cada número. Se ha podido confrontar así una numerología duodecimal sagrada a una numerología decimal profana. A cada número se le ha atribuido también una valencia cosmológica (en la "Música de las esferas") o estética (en la armonía musical), un "cromatismo afectivo" (Ernst Cassirer) o una fecundidad esotérica particular. El número cuatro encarna el equilibrio entre los ejes del mundo, abraza la figura del cuadrado y simboliza la Tierra. El número siete expresa, en todas partes, la plenitud y la perfección, y se encuentra reproducido en todos los escalones materiales y espirituales del mundo (siete planetas, metales, virtudes, sacramentos, dones del Espíritu Santo, niveles del Paraíso, etc.). El valor del número doce viene de que en el simbolismo cristiano relaciona la Trinidad de los cuatro elementos primitivos, a la vez que expresa la unidad del espíritu y la materia. Con respecto al número diez, la *tetractys*, Pitágoras le reservaba una invocación sagrada. En ocasiones, lo simbólico de los números está aplicado, en la literatura hebrea sobre todo, incluso a la interpretación de los valores numéricos de las letras de una palabra o de un grupo de consonantes (la *Guematria*) y alimenta especulaciones esotéricas sobre los textos sagrados.

6. El derecho. La idea del derecho, cuya emancipación acerca de lo religioso es tardía y geográficamente limitada, se desarrolla en el interior de un simbolismo sagrado. Las definiciones de justicia y de injusticia se regulan primitivamente sobre las imágenes del orden y del desorden cósmico, y también sobre la voluntad suprema de los dioses (*Temis* de los griegos), en oposición a las leyes instituidas por los hombres (*dike* griega, *ius* romana). La función jurídica recurre con frecuencia a procesos simbólicos (ordalías, técnicas del chivo expiatorio) que se encuentran hasta en los privilegios sagrados del verdugo y en el derecho de los jefes de Estado. Por cierto, el recurso a un derecho divino (*ius divi-*

num), a una ley sagrada *(lex sacra)*, a una ley revelada e impuesta a los hombres por Dios (como en el Decálogo), no es de carácter general, pero el enunciado de la ley jurídica en el derecho positivo tradicional exige casi siempre una investidura sagrada, que garantiza su fuerza y legitima sus sanciones *(lex sacrata)*. Jacques Ellul muestra que incluso en los romanos, cuyo derecho parece haber conocido una racionalización sin precedente, existe una interpenetración de dos regímenes legales: un derecho conferido por los dioses y que se refiere a lo que está permitido a los hombres (de donde vienen las categorías de *fasto* y *nefasto)* y un derecho humano, el *ius*.[38] Ahora bien, la evolución histórica trajo consigo la creación de una categoría de cosas definidas por el hombre, pero que no son ni verdaderamente profanas, ni consagradas a los dioses *(sacer)*, sino sancionadas por ellos *(sanctus)*.

Asimismo la sociedad civil musulmana, más que cualquier otra, reposa sobre reglas jurídicas sagradas y no laicas, vale decir, el derecho islámico *(chariah)* que está fundado sobre el Corán.

II. Clase sacerdotal y poder clerical

1. La administración de lo sagrado. Si lo sagrado es vivido y ritualizado por el conjunto de los miembros de la comunidad, no todos se aproximan a él de la misma manera. Las hierofanías convocan a los hombres particularmente aptos y capaces de reconocerlo, fijarlo y transmitirlo. Lo sagrado es, pues, inseparable de especialistas de lo sagrado (adivinos, iniciadores, sacrificadores, curas, escribas, recitantes, doctores de la ley, etc.) que casi en todas partes cons-

38. Véase J. Ellul, en *Le sacré*, pp. 179 y ss.; también L. Gernet, "Champs", *Droit et intitutions en Grèce antique*, París, Flammarion.

tituyen una clase sacerdotal (cofradía, secta, colegio, iglesia), un grupo diferenciado que participa de las tareas y de la estratificación social. Esta función sacerdotal puede estar definida por tres caracteres.

– La detención de un saber religioso que se diferencia de dos maneras de los conocimientos comunes: por una parte, sobre el plano cuantitativo, en la medida en que la conservación de la tradición, oral sobre todo, debe estar confiada a hombres particularmente competentes y reconocidos, capaces de convertirse en los depositarios de la memoria colectiva; por otra, sobre un plano cualitativo, en la medida en que lo sagrado implica por lo general un lenguaje esotérico, que no es accesible más que a ciertas personas, ya por una serie de transmisión iniciática (sociedades secretas, misterios), ya por la intermediación de una enseñanza dogmática (doctores de la Ley judía, escuela coránica).

– La atribución de un poder específico y eminente, que atestigua la competencia y la vocación clericales. Por eso el sacerdote exige siempre ya signos de elección previos de tipo carismático (propiedades numinosas, dones paranormales, roles proféticos), ya ritos de investidura (iniciación, purificación, castración, voto de castidad). El especialista en lo sagrado, si conoce los deberes para con la comunidad, dispone sobre todo de derechos exclusivos para practicar, controlar y sancionar los actos sagrados de la comunidad (adivinación, trance, sacrificio...). Esta concentración de poderes en manos de un grupo especializado cumple tres funciones primordiales:

- asegurar la repartición y la difusión de las creencias y de los ritos haciéndolos ingresar en el tejido social. El clero reivindica un poder espiritual y un derecho de propagación de lo sagrado (enseñanza, proselitismo, conversiones, misiones);

- participar de la administración de lo sagrado mediante la organización de prácticas religiosas. El clero lleva a cabo los ritos, ya sustituyendo a los miembros de la comunidad absorbidos por las tareas productivas, ya obrando como mediador entre los practicantes y lo divino. El clero interviene entonces como mandatario, como vicario o como intercesor, y
- finalmente, garantizar la ortodoxia y la ortopraxia de ritos y creencias: el clero inmuniza, en efecto, contra las desviaciones, gracias a una organización eclesial encargada de definir las herejías; contra los olvidos, refiriéndose a una tradición legitimada por su antigüedad; o contra las profanaciones, adoptando algunas veces un esoterismo que protege lo sagrado contra una banalización excesiva. Incluso si algunas sociedades no disponen de una clase sacerdotal netamente diferenciada, no se eximen de conferir a ciertas personas una función de garantes de ritos y creencias (papel en el islam de los especialistas en la Ley coránica, los *oulémas*, o de los guías espirituales, los *imams*).

– Por último, la posesión de privilegios conferidos en virtud de su saber y poder. Por más que vivan en el interior de grandes órdenes, como los curas asirios, o en cofradías especializadas (Arvales, Lupercales, Salios en Roma) o incluso de manera individual, los funcionarios de lo sagrado están sujetos a leyes particulares. Viven, por lo general, en lugares sagrados o, al menos, separados (templos, monasterios, presbiterios), se diferencian por su vestimenta; su comportamiento fuertemente ritualizado implica el respeto a normas rigurosas (purificación, prohibiciones alimentarias, celibato, prostitución sagrada...). Estas exigencias religiosas les conceden obligaciones profanas. Están exentos del servicio militar o del pago de impuestos pero, por sobre todo, de tareas productivas. De este modo, su existencia está tomada a cargo de la comunidad laica que satisface

sus necesidades (dones materiales, ofrendas, denario cultual, salarios). También el clero dispone con frecuencia de bienes y riquezas propias y goza entonces de un estatuto jurídico particular: sus tierras son inalienables (bienes *habou* en el islam); sus cargos se transmiten a veces hereditariamente (brahmanes, druidas). En algunos casos, sin embargo, se crean comunidades religiosas autónomas (monaquismo), que viven al margen de la sociedad, aun cuando históricamente los conventos hayan sido, con frecuencia, polos de desarrollo económico y cultural para regiones enteras (papel de los benedictinos y cistercienses en la Edad Media).

2. Poder espiritual y temporal. El poder clerical va a condicionar la distribución de la jerarquía de otros poderes en una sociedad (como lo ilustra en particular la pirámide hindú de las castas);[39] sea cuando intenta asumir el poder político con el fin de fundar una congregación sagrada, sea cuando se acomoda en una suerte de diarquía, en la que un poder espiritual religioso se encuentra en equilibrio más o menos armónico con un poder temporal y laico ("Alianza del Trono y del Altar").

En ciertos casos, la clase sacerdotal reivindica el poder supremo y subordina lo político a lo religioso. El monarca se confunde entonces con la persona del Gran Sacerdote cuyo poder se funda en Dios. En Babilonia o con los incas, la sociedad conoció una verdadera teocracia, una fusión entre poderes espiritual y temporal. En el caso extremo, la persona misma del rey se encuentra divinizada. En el antiguo Egipto, el poder, en un principio bicéfalo, de los curas de Heliópolis y del rey, no resistió una sacralización del faraón, representante de Osiris: la nueva soberanía del derecho di-

39. Véase L. Dumont, *"Homo hierarchicus". Essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard, 1979.

vino engendra en consecuencia el nacimiento de un verdadero culto de Estado. En el Imperio romano, Augusto se apropió de las funciones religiosas (pontífice máximo), antes de suscitar una religión imperial; se hizo proclamar hijo de Dios y se hizo edificar templos exclusivamente consagrados y dedicados al emperador.[40]

Sin embargo, en la mayoría de los casos, el poder clerical queda contrabalanceado por un poder temporal específico. Dumézil ha puesto al día en la ideología indoeuropea una tripartición de funciones sociales: una función de soberanía jurídico-religiosa, una militar y una de fecundidad, ligada especialmente a las tareas productivas. Es así como, en la pareja mítica de las divinidades de soberanía mágico-jurídica (Varuna-Mitra hindú, Rómulo-Numa romano), el poder es siempre considerado de manera bipolar: de un lado, el jefe de los sacerdotes *(Flamen dialis-brahman)*; del otro, una figura monárquica *(rex-râj)*.[41] En el cristianismo, la creencia de san Pablo, según la cual todo poder proviene de Dios, ha permitido a san Agustín afirmar, con todo, la oposición de dos ciudades: la de los hombres y la "ciudad de Dios"; la primera, por su imperfección, no puede jamás confundirse con la segunda, puramente espiritual. Duby reencontró en las categorías mentales del feudalismo esta tripartición de poderes (pontífices-oradores, guerreros, artesanos). La historia del conflicto entre el papado y la monarquía francesa o el Imperio alemán testimonia también la resistencia propia de cada tipo de poder.

Tradicionalmente, la función de soberanía política ocupa el lugar a través del cual el cuerpo social se comunica con el plano superior de los dioses. El rey no extrae su autoridad del consentimiento efectivo del pueblo sino de la vo-

40. Véase M. Meulder, *Le pouvoir et le sacré*, Université Libre de Bruxelles, 1962.

41. Véase G. Dumézil, *L'héritage indo-européen à Rome*. París, Gallimard, 1949.

luntad divina, al abrigo de la cual asegura la conformidad de la sociedad al orden general del cosmos. Como toda persona hierofánica, el rey es simultáneamente formidable y fascinante; como representante del cuerpo social es, a la vez, fuerza de coerción y obligación y fuerza de tutela protectora. El poder político, entonces, pudo adoptar, incluso incorporar, la ritualización sagrada, para fundar su legitimidad y asegurar su representación ante el pueblo. De este modo, lo sagrado pudo servir para entronizar al rey en su función (consagración del rey de Francia, incesto real africano), para renovar periódicamente sus poderes a la vez que se renuevan periódicamente, a través de fiestas, las fuerzas cósmicas agotadas (ritual africano o babilónico de muerte simbólica del rey, que permite expulsar, según un proceso sacrificial, el mal de la sociedad y regenerarla); por último, conferirle poderes suprahumanos (derecho de vida y de muerte sobre las personas, derecho de apropiación de bienes, carácter tabú del rey, que da nacimiento al crimen de lesa majestad). Esta sacralidad de la función política está ilustrada en la monarquía francesa: como los reyes del antiguo Israel, los reyes francos, sobre todo desde Carlomagno, son *oints*, protegidos en su función por Dios, de quien son los vicarios en la historia.[42] La investidura comprende una sacralización por el Papa y el rey se encuentra dotado de poderes taumatúrgicos (aún en 1825, Carlos X continuó con la imposición de manos para curar a los que padecían tumores). Pero esta sacralización, que no desvía en divinización salvo en raros casos (Federico II de Hohenstaufen, por ejemplo, que se consideró que viviría hasta el fin del mundo), jamás puso fin a la autonomía del poder espiritual papal y, para algunos, incluso, permitió la instauración de una moral y de una deontología del poder: ya que si el rey obtiene

42. Véase J.-P. Bayard, *Le sacre des rois*, La Colombe, 1964.

su poder de Dios, también debe rendirle cuentas, y la religión deviene de este modo una institución de limitación del poder, que otorga un derecho de reinar, pero funda un deber de sumisión con respecto a una trascendencia verdadera. A fin de cuentas la sacralización del poder reposa por consiguiente sobre la distinción de los dos cuerpos del rey: un cuerpo verdadero, sacralizado solamente en los casos extremos de idolatría, y un cuerpo simbólico, lugar de inscripción de la función real, a la que se deben los emblemas de la sacralidad (cetro, corona, púrpura).

III. La regulación simbólica de lo social

La función cultural de lo sagrado aparece finalmente en su papel de regulación de todas las otras actividades sociales. Las creencias y los ritos sagrados permiten añadir a los fenómenos sociales significaciones y orientaciones simbólicas, integrar y ordenar sus fenómenos o efectos discordantes o destructores, como testimonian respecto de esto la simbólica religiosa de la violencia y la del trabajo.

1. La violencia y lo sagrado. Toda forma de coexistencia social choca inevitablemente con tendencias y actitudes conflictivas: agresividad física, egoísmo, rivalidades con respecto a los bienes, prestigio o sexualidad. Toda cultura implica, por consiguiente, tal como Freud lo ha recordado, una función represiva, de inhibición o de enderezamiento de los impulsos antisociales, pero sin alcanzar jamás a anular su expresión, al menos puntual (criminalidad, conflictos sociales, guerras...). Nuestras sociedades fuertemente laicizadas, en las que el derecho y la práctica han estado enunciados en términos de racionalidad y de contrato, buscan explicar, prevenir e incluso extirpar esas formas de desorden, con el fin de instaurar relaciones sociales armónicas y pacíficas.

La historia muestra que, por el contrario, la mayoría de las sociedades fundadas sobre la preeminencia de lo sagra-

do, que regula, mediante prohibiciones, la expresión salvaje de los deseos y de la violencia, ha aceptado un umbral incomprensible de violencia e, incluso, ha hecho de ésta un componente de la sociabilidad.

Los relatos fundadores de las religiones evocan casi siempre una muerte primordial (muerte de Cronos por los Titanes, de los hermanos gigantes en la mitología australiana, de Abel por Caín en la Biblia...), lo que se convierte así en el acontecimiento de la historia sagrada que el hombre no puede más que revivir y repetir indefinidamente en su propia temporalidad. Desde entonces, la interpretación simbólica de la violencia no permite hacer otra cosa que no sea un exceso catastrófico y radicalmente destructor del orden humano. Y más que edificar sin cesar contra la violencia barreras que no suprimen la ola en aumento, la sociedad tradicional con frecuencia ha preferido obrar en consonancia, domesticando y poniendo fin a algunos de sus efectos. Esta concepción del mundo consistió para el hombre, según Mircea Eliade, "en aceptar la crueldad y la muerte como parte integrante de su modo de ser. La crueldad, la tortura, la muerte, no son ciertamente conductas específicas y exclusivas de los «primitivos». [...] La diferencia consiste, sobre todo, en el hecho de que para los primitivos esta conducta violenta tiene un valor religioso y está calcada sobre los modelos transhumanos".[43] La violencia, en efecto, se encuentra captada por lo sagrado, de lo que traduce precisamente la fuerza numinosa. La manipulación ritual de lo sagrado absorbe, por consiguiente, una gran parte de esta energía, la que, de lo contrario, sería librada a una circulación imprevisible e incontrolable. Algunas culturas o, al menos, algunos ritos, se articulan ciertamente alrededor de una sensibilidad dominada y de una gravedad apolínea, aun cuando ciertos rituales ejemplares reposan sobre una domesticación de esta

43. M. Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1966, p. 177.

violencia y sobre su conversión simbólica. Eliade ha demostrado que incluso un ritual como el canibalismo puede estar vinculado a un escenario de reactualización de la acción de comer a una divinidad con el fin de asegurar la supervivencia de la naturaleza. Y, como lo propuso Girard, el rito sacrificial puede ser reconocido como un proceso de regularización de la violencia originaria proyectado sobre la víctima, que deviene chivo expiatorio, que permite simultáneamente dar libre curso a la violencia, transferirla a otro orden que le dé sentido y reconocer allí lo por venir bajo pena de cometer un sacrilegio.

La festividad constituye probablemente el rito de mayor concentración de violencia real y simbólica. Juegos agnósticos, licencia sexual, excesos alimentarios, intensificación de la vida emocional por las danzas, son otros tantos caminos para la circulación de una violencia, pero siempre mantenida bajo el control de la tradición mítica y en los límites de un espacio-tiempo conocido de antemano. Al terminar la fiesta, el orden apremiante de la economía y de lo jurídico se aplica de nuevo, pero disminuido de su presión frustrante y pesada. El calendario y el escenario de las fiestas sagradas permiten de este modo distribuir con orden los intervalos de desorden y de exceso; al integrar la violencia en lo sagrado, la sociedad tradicional realiza una suerte de compromiso entre una perduración social y una irreprimible fuerza de destrucción o de implosión social. Los dioses y los mitos, por consiguiente, no permiten sólo subordinar el orden humano a una dimensión trascendente e invisible sino también provocar, en el interior mismo de la esfera social, procesos de regulación, de equilibrio de tensiones contradictorias y amenazantes. Tal fue en todo caso uno de los roles de las grandes fiestas, del Nuevo Año chino o babilónico, del Pilou caledónico, del Intichiuma australiano, de las saturnales antiguas o del carnaval europeo, en el transcurso de los cuales el orden social se deshace, se ve incluso desafiado, pero sólo durante el tiempo de un juego sagrado.

Esta alianza, en la violencia sagrada, entre el exceso y

la regla está ilustrada también en algunas formas de violencia colectiva, como la guerra. La agresividad intersocial no nació en un principio como una suerte de lucha a muerte contra un enemigo *(inimicus)* sino como un rito de antagonismo lúdico contra un adversario *(hostis)*. Los conflictos reales (lucha por territorios o bienes) toman lugar en los modelos míticos de combates de dioses y obedecen a una codificación ritual, cuya transgresión no es signo de artimaña o de fuerza sino sacrilegio. Por eso esas guerras revisten formas teatralizadas y están condicionadas por prácticas religiosas (visión de un suceso en un sueño, preparación ascética, etc.). El tiempo de la confrontación está reglado por normas nacidas en el calendario sagrado, la apertura de las hostilidades está precedida por ceremonias adivinatorias o mágicas, los prisioneros de guerra se convierten a veces en seres sagrados de un holocausto ritual (sacrificios de prisioneros aztecas a los dioses del sol). Muchos ritos guerreros de la Antigüedad han sido cristianizados, y la civilización medieval valoró el ideal de una guerra caballeresca: la guerra, como el torneo, obedece a reglas sagradas y, como la paz (la "Tregua de Dios"), se encuentra bajo la protección de Dios. Las religiones del Libro han integrado la noción de "guerra santa" (la Yihad musulmana) y los cristianos han podido dar un fundamento teológico a las Cruzadas. La violencia, por su permeabilidad a lo sagrado, se vuelve entonces, en ciertos casos, verdaderamente "violencia fundadora", y lo sagrado encuentra recíprocamente en ella el aguijón emocional, la dinámica energética por su plena dramatización ritual.[44]

2. Producción y "consumación". El orden económico moderno no puede estar asimilado a un simple instrumento de satisfacción de las necesidades de una colectividad, de

44. Véase M. Maffesoli, *Essais sur la violence*, Libr. des Méridiens, 1984.

producción de bienes de subsistencia y de prestigio. Se ha vuelto, al contrario, un sistema sutil y apremiante, en el cual se busca adaptar estrechamente el aparato de producción y de cambio a la población de los consumidores y recíprocamente. Su fin es evitar tiempos muertos, despilfarro de energía o de dinero, pérdida o acumulación desordenada de bienes. Por eso la sociedad industrial estandarizó e intensificó las formas y las normas del trabajo, evaluadas en términos de utilidad y de rentabilidad. Al contrario, en una sociedad preindustrial, la pregnancia de lo sagrado impone al trabajo, al cambio o al acto de consumación otro perfil (valorizado por André Varagnac o Jean Servier).

– El objetivo primordial de una sociedad mercantil moderna es acrecentar el potencial de dominación del hombre sobre las cosas. En consecuencia el trabajo invade el espacio y el tiempo social, y se convierte en el valor dominante o exclusivo, fuente presumida de la satisfacción colectiva. Por el contrario, el tiempo social tradicional está constantemente entrecortado por rupturas festivas en el transcurso de las que se gasta de manera intensa, sin cuidado de administrar racionalmente las riquezas; la esclavitud cotidiana del trabajo es reemplazada por una intensificación de la vida social y religiosa. Bullicio festivo, ritos de juventud, carnaval, procesiones, pero también grandes ferias o fiestas de corte principesca, conferían al vivir cotidiano, en la Europa de los siglos XVI al XVIII, un calor y una profundidad sin equivalente en nuestra era moderna. Incluso hacia 1800, los trabajadores rurales gozaban de una cuarta parte del año de descanso. De este modo la organización de lo sagrado permite aflojar la presión del trabajo, relativizarla en la escalera hierática de las necesidades y de las obligaciones.

– La finalidad del trabajo en la era industrial era producir mercaderías destinadas al consumo individual, instantáneo o diferido (en el caso de acumulación burguesa, bajo forma

de acopio de tesoros o de bloqueo). El trabajo realizado, mudado en salario, incita al consumo, que a su vez refuerza las necesidades de producción. Este circuito de producción-consumo es, sin embargo, inadecuado para rendir cuenta de la economía en una sociedad tradicional, pues una gran parte de los bienes producidos no está rentabilizada sino desviada hacia ritos y juegos y, por consiguiente, destruida de manera improductiva, "consumida", dijo justamente Bataille en *La part maudite*.

La institución de lo sagrado exige, por cierto, acumulación de trabajos y de riquezas, al mismo tiempo que organización de la subsistencia. El mantenimiento de los lugares de culto, el desarrollo de las ceremonias y fiestas, suponen una movilización de dinero y de mano de obra; la construcción de las pirámides o de las catedrales, aunque no rentables, ocasionan formas complejas de trabajo colectivo. Los grandes centros religiosos siempre dispusieron de una fuerza financiera, muchas veces formidable.

De la misma forma, la organización de una fiesta religiosa cualquiera supone una preparación económica laboriosa: Alfred Métreaux describe cómo la organización de una fiesta *koro* en la isla de Pascua precisa que sus organizadores dupliquen la superficie de sus cultivos o refuercen su cría de aves. Esta motivación económica se encuentra reforzada con frecuencia por la instauración de una verdadera competición entre organizadores de sacrificios o de fiestas, donde cada uno busca adquirir una cuota de prestigio o de honor a través de la exhibición de una riqueza. Pero el proceso económico se rompe de un solo golpe en el acontecimiento de la vida sagrada: la fiesta se presenta como el intenso despilfarro instantáneo de riquezas acumuladas, sin retorno ni beneficio material. La esfera de la economía, en lugar de exacerbar las preocupaciones económicas del hombre, se vuelve, por el contrario, un lugar de la manifestación improductiva, de la gratuidad y de la destrucción espectaculares de las riquezas.

– El mundo económico industrial ha sido llevado a dicotomizar la función económica (en productor y propietario de bienes y de producción), para transformar el bien producido en mercancía anónima, para reducir el acto de consumo a la apropiación de una mercancía definida por su precio y no por su valor. El trabajo social se ha convertido de este modo en alienante y el mundo económico, limitado a los cambios abstractos. Por el contrario, el circuito económico tradicional favorece situaciones que dilatan, reavivan, incluso la solidaridad y la confraternidad, refuerzan los lazos (entre familias, entre clanes o etnias) y hacen del cambio una operación de dar y recibir. Robert Hertz, a principio del siglo XX, admira todavía a esas poblaciones alpinas que, en ocasión de la fiesta patronal de san Besio, otorgan al santo local sus bienes más preciados (vaca, ropa de casados); éstos, más tarde, pasan a ser subastados y cada uno puede rescatar el bien que elige poniéndole el precio. De manera general, las tribus indias del Pacífico o de Melanesia practican el rito del potlatch; este rito brinda ocasión a una comunidad de poder rivalizar con otra por sus dones espectaculares y suntuosos; luego el receptor debe proponer un desafío en el momento ulterior de un cambio. Como dice Bataille: "El potlatch es, como el comercio, un medio de circulación de riquezas, pero excluye el regateo".[45] Algunas veces el don es reemplazado por la destrucción solemne de las riquezas, ofrecida a los dioses del donante. En todos los casos el intercambio permite honrar a los dioses, crear lazos de honor entre los rivales y afirmar ostentosamente su propia fuerza; el potlatch se impone entonces como un ejemplo de prestación total.

Es así como, cuando se confrontan los valores económicos con la presión social de lo sagrado, el trabajo ya no es

45. G. Bataille, *La part maudite*, Paris, Minuit, 1967, p. 126.

más sólo fuente de posesión y de una moral de la posesión, sino también la ocasión de dar y de una estética del ser. El hombre accede entonces a una cierta "distinción", no por la cantidad de los bienes que acumula, sino por la calidad de aquellos que gasta inútilmente, o por los dioses. El trabajo tampoco es sólo un modo de vida, sino verdaderamente un estilo de vida; se abre sobre una dimensión simbólica, y en lugar de estar siempre convertido en valor mercantil, implica un gasto a pura pérdida. Lo sagrado permite entonces arrancar el universo de las necesidades al único imperativo del interés y de lo útil e, inversamente, la economía hace descender la experiencia de lo sagrado, del exceso de sí, hasta en las formas íntimas de los géneros de vida.

SEGUNDA PARTE

TEORÍAS DE LO SAGRADO

UNIVERSIDAD DE MEXICO
FILOSOFIA Y LETRAS

Historia. La noción de sagrado ofrece una historia muy breve. Antes del siglo XVIII no era objeto de ningún análisis específico; las especulaciones intelectuales se orientan sea sobre Dios mismo, su existencia y su naturaleza, sea sobre religiones, su rol institucional (constitución de la Iglesia, de los dogmas o de los sacerdotes). A lo sumo se advierten algunas corrientes cristianas que denuncian las mediaciones sagradas (iconoclasta o lucha contra la hagiografía), u otras corrientes herméticas y teosóficas que desarrollan, en la prolongación de la filosofía neoplatónica, reflexiones sobre la simbólica religiosa.

1. El Siglo de las Luces introduce una actitud nueva: escritores y filósofos someten los hechos religiosos a una lectura racionalista sistemática para discriminar en ellos los aspectos ficticios, tenidos por oscurantistas (denuncia de supersticiones) y los aspectos tolerables, compatibles con el modelo del hombre ilustrado por la razón y el progreso. Muchos se congregan entonces en una religión natural, emancipada de las instituciones eclesiales y de las revelaciones religiosas, que pone el acento sobre la experiencia íntima y sentimental de lo divino. Bajo la influencia de búsquedas de estetas, ingleses sobre todo, las corrientes románticas (*Sturm und Drang* alemán), filósofos y poetas (Jean-

Jacques Rousseau, Benjamin Constant, Friedrich Schleiermacher) describen los sentimientos de un hombre confrontado con lo absoluto, con lo infinito. Al integrar los nuevos conocimientos sobre sociedades extraeuropeas (temas del buen salvaje, del primitivo), esta nueva antropología adopta la idea de una naturaleza humana dotada de un sentido de lo sagrado, de manera independiente de las diferentes religiones positivas.

2. El estudio de lo sagrado no comienza verdaderamente más que con el desarrollo de las ciencias humanas y religiosas a mediados del siglo XIX. Estos trabajos se caracterizan sobre todo, desde Auguste Comte, por el predominio de una filosofía dogmática y evolucionista de la cultura (que considera que, como la vida biológica, sigue un desarrollo lineal de lo simple a lo complejo) y por la acumulación de documentos sobre las sociedades primitivas llevados a Europa por los misioneros y los colonizadores. Las creencias míticas y los ritos sagrados son considerados un estado necesario –pero que va más allá– de la historia de la humanidad (J. Frazer, R.R. Marett, M. Müller, S. Reinach, Ch. Renan, H. Spencer, E.B. Taylor, W. Wundt, etc.). Esas interpretaciones, generalmente positivistas e incluso anticlericales, son modificadas por algunas corrientes antievolucionistas (F. Boas, L. Frobenius, F. Graebner, R.H. Lowie, Wilhelm Schmidt) y algunos buscadores como Robertson Smith.

El carácter específico e irreductible de lo sagrado no es verdaderamente aceptado en las ciencias humanas más que después de É. Durkheim, R. Hertz, H. Huber, L. Lévy-Bruhl. La obra capital de Mauss pone de relieve de manera definitiva el carácter complejo y total de los hechos sagrados. Está rodeada de innumerables trabajos (síntesis o monografías sobre esa temática) como los de R. Benedict, G. Dieterlen, E.E. Evans-Pritchard, L. Gernet, M. Granet, M. Griaule, A.L. Kroeber, G. Le Bras, R. Leenhardt, B. Malinowski, A. Métraux, P. Radin, P. Rivet, entre otros; y, más

recientemente, los de M. Augé, G. Balandier, R. Bastide, J. Cuisinier, P. Clastre, J. Cazeneuve, H. Desroches, J. Duvignaud, H. Dumery, Luc de Heusch, J. Guiart, F. Isambert, R. Jaulin, Cl. Lévi-Strauss, J. Rouch, J. Seguy, J. Servier, J. Soustelle, L.V. Thomas, D. Zahan, A. Varagnac, entre otros. A ellos se deben agregar los trabajos de folcloristas como P. Saintyves, P. Sebillot, A. Van Gennep o Cl. Gaignebet, J. Favret-Saada, entre otros.

3. Sin embargo, quizá sea en la periferia de las ciencias sociales donde se llevaron a cabo, en relación con sus trabajos, las renovaciones o profundizaciones más pertinentes; aun cuando todas ellas, con frecuencia, están en estrecha relación, se las puede repartir en tres campos:

– Un campo literario y poético: desde el surrealismo (André Breton, Antonin Artaud) lo sagrado devino un lugar de experiencias mentales, a partir del cual se constituyen creaciones poéticas o teorías de la cultura. Antes de la guerra, el Colegio de Sociología, al reunir a escritores como Georges Bataille, Roger Caillois, Peter Klossovski o Michel Leiris, formuló un "activismo sociológico" destinado a intervenir en las crisis de las sociedades industriales. Sus documentadas reflexiones sobre la fiesta, la guerra, los ritos de gasto o de posesión, continuaron siendo autoridad. Más recientemente, la obra de Girard, al pasar del imaginario literario al de la cultura, se inscribe en esa línea con su teoría de la "crisis sacrificial".

– Un campo filosófico-teológico: el referido repliegue del racionalismo por obra de la metafísica alemana (Friedrich W.J. Schelling, Arthur Schopenhauer, Sören Kierkegaard, Friedrich Nietzsche y, más recientemente, Martin Heidegger) junto al desarrollo de una *Geisteswißenschaft* (Wilhelm Dilthey, Karl Jaspers) suscitaron, directa o indirectamente, tres tipos de búsquedas:

- de fenomenología religiosa, que quiere esencialmente describir la experiencia espiritual de lo sagrado (A. Dietrich, E. Fink, R. Guardini, G. Gusdorf, H. Lommel, R. Otto, M. Scheler, N. Soederblom, H. Usener, G. Van der Leeuw, entre otros);
- de religión comparada, que quiere, muchas veces de manera paralela a los trabajos de las "ciencias tradicionales" (R. Abellio, R. Alleau, M.-M. Dhabi, J. Evola, A. Faibre, R. Guénon, Ch. Puech, etc.), poner al día las estructuras universales del simbolismo religioso (G. Dumézil, G. Durand, H. Corbin, E. Zola, M. Eliade y los participantes del círculo Eranos), y
- de filosofía religiosa, que quiere explicitar la hermenéutica propia de lo sagrado partiendo de diferentes tradiciones religiosas: católica (H. Bouillard, Cl. Bruaire, E. Castelli, J. Daniélou, G. Marcel, G. Thibon, etc.), protestante (J. Brun, J. Ellul, P. Ricœur, E. Benz, R. Mehl, A. Dumas, etc.), ortodoxa (N. Berdiaeff, O. Clément) o judía (M. Buber, A. Abécassis, E. Lévinas, A. Neher, G.G. Scholem, F. Schuon, entre otros).

– Un campo científico cuyo objeto no tiene relación inmediata con la sociología religiosa. Los trabajos de psicología religiosa (H. Delacroix, G. Dumas, Ph. de Felice, P. Janet, F. Laplantine, J.-H Leuba, M. Pradines, A. Vergote, entre otros) se completan con los logros del psicoanálisis, que busca analizar los fundamentos inconscientes de lo sagrado (Ch. Baudouin, P. Diel, S. Freud, E. Fromm, J. Hillman, C.G. Jung, K. Kerényi, D. Miller, O. Rank, G. Roheim, P. Solié, entre otros). El aporte de trabajos de lingüística (É. Benveniste, G. Dumézil) o de historia de las religiones (A.-J. Festugière, H. Jeanmaire, P. Hadot, L. Massignon, P. Mus, M.P. Nillson, R. Pettazoni, H.Ch. Puech, J. Varenne, J.-P. Vernant, entre otros) o de historia general (M. Bloch, P. Chaunu, J. Delumeau, G. Duby, L. Febvre, J. Le Goff, E. Leroi Ladurie, M. Meslin) es el punto de partida de profundiza-

ciones interesantes. Paralelamente, los hombres de ciencia han puesto el acento sobre la concordancia existente entre algunas teorías cosmológicas o físicas y las grandes intuiciones religiosas, en particular orientales (P. Teilhard de Chardin, D. Bohm, F. Capra, E. Schrödinger, Coloquio de Córdoba en 1979, etcétera).

Por último, conviene señalar el interés particular respecto de lo sagrado aportado por muchas corrientes de crítica política o ideológica de las sociedades contemporáneas (J. Baudrillard, A. de Benoist, G. Debord, M. Clavel, H. Lefebvre, B.-H. Lévy, J. Monnerot, Th. Roszack, R. Vaneighem, entre otros). Se encontrarán aun indicaciones sobre diferentes corrientes teológicas de crítica de lo sagrado (desmitologización, secularización), cuyo aporte es indispensable para el análisis de lo sagrado.

CAPÍTULO 1

LA NATURALEZA DE LO SAGRADO

La idea de lo sagrado está condicionada por los conceptos a los cuales se la religa o a los que se la opone y por el método de aproximación que se adopte. A pesar de una gran diversidad de orientaciones y de sensibilidad, los teóricos encuentran casi siempre tres cuestiones fundamentales:

- ¿Lo sagrado puede estar definido por sí mismo, o solamente en relación con otros conceptos, connotados, concurrentes u opuestos: lo profano, lo prohibido, el misterio, lo puro y lo impuro?
- ¿Lo sagrado se confunde verdaderamente con una revelación de lo divino o se reduce a un simple componente psicológico del hombre, bajo la forma de fantasma o de ilusión proyectiva?
- ¿Lo sagrado ha conocido una declinación bajo el efecto de la civilización tecnocientífica o solamente de las metamorfosis?

I. Lo sagrado y lo profano

Lo sagrado, aun cuando está omnipresente en la cultura tradicional, no alcanza a involucrar a todas las cosas. Se destaca siempre sobre un fondo de realidades no sagradas, desprovisto de fuerza numinosa. Lo sagrado entonces debe

comprenderse tanto por lo que es como por lo que no es. Lejos de ser una noción sui géneris, no puede definirse más que en forma de relaciones. Este campo opuesto, aunque complementario, de lo sagrado es llamado por tradición lo profano (del latín *pro-fanum*, lo que se tiene frente al templo). Pero, ¿lo sagrado y lo profano constituyen dos clases de hechos independientes y opuestos?

La oposición absoluta de lo sagrado y de lo profano pareció a algunos reveladora de la estructura misma de lo sagrado. Para Durkheim, "la división del mundo en dos dominios que comprenden, uno, todo lo que es sagrado, el otro, todo lo que es profano [...] es el rasgo distintivo del pensamiento religioso". Y agrega: "Las energías que juegan en uno no son sólo aquellas que se encuentran en el otro, con alguna cosa añadida, son de otra naturaleza. [...] Los dos mundos no están concebidos separados, sino hostiles y celosamente rivales el uno del otro".[1] ¿Puede también oponerse netamente lo sagrado y lo profano?

No puede negarse la existencia de ocupaciones humanas que carezcan de un segundo término numinoso. Todo hombre está determinado por sus necesidades vitales y la búsqueda de su satisfacción. Aun más, la apertura a la plena conciencia simbólica y a los valores espirituales presupone que estemos liberados de las servidumbres elementales del cuerpo. Un hombre famélico o sufrido ciertamente puede esperar una ayuda divina, pero no remediar su miseria sin recurrir a técnicas eficaces. De modo general, la mayoría de las conductas humanas están regladas de manera exclusiva sobre modelos prácticos y empíricos. Las primeras formas de división social de las tareas y del agrupamiento humano en unidades estables (familia, clan...) han debido poner de relieve una inteligencia adaptativa, independientemente de toda creencia religiosa. Incluso ha podi-

1. É. Durheim, ob. cit., pp. 50 y 53-54.

do sostenerse (Durkheim, Bataille) que lo sagrado está tan apartado de lo cotidiano que pone en peligro la vida social: la dependencia con respecto a lo sobrenatural, las interrupciones cultuales o festivas, constituyen amenazas al orden social y paralizan el esfuerzo del trabajo. El mundo profano es tan autónomo que ha sido necesario aislarlo institucionalmente frente al carácter disolvente del estremecimiento sagrado.

Con todo, otros análisis vuelven a cuestionar la oposición de dos mundos tan cerrados y separados, definidos por reglas contradictorias (por ejemplo, Evans-Pritchard). La frontera entre los dos aparece, de hecho, plástica y móvil:

– Por una parte, los componentes del mundo profano no están verdaderamente ausentes en la esfera de lo sagrado. Por cierto, los ritos sagrados implican siempre una ruptura entre dos estados de conciencia, dos lugares, dos momentos, marcados por gestos o palabras simbólicas (purificación, cambio de vestimenta...); pero los comportamientos sagrados hacen una convocatoria al cuerpo, a la afectividad o al espíritu, al mismo tiempo que a los comportamientos profanos. Esta continuidad psicofisiológica entre actitudes profanas y sagradas se aprecia de modo particular en el juego ritual. En todo comportamiento productor de efectos simbólicos, juego recreativo o juego litúrgico, la conciencia lúdica está, al mismo tiempo, arrastrada fuera de sí misma, por su participación en lo jugado, y también instalada en una suerte de desdoblamiento lúdico que le hace saber que no es más que un juego. Como el niño que juega descripto por Jean Piaget, el poseso etíope referido por Michel Leiris vive en el surreal mimético e ignora todo, salvo que el hechizo no es más que un simulacro, un fingimiento ventajoso.[2] Paralelamente, la

2. Véase M. Leiris, *La possesion et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens du Gondar*, Paris, Plon, 1958.

diferencia entre un gesto ritual, sea profano o sagrado, está lejos de ser siempre clara. Sucede allí un deslizamiento imperceptible entre lo útil y lo inútil, de manera que la acción de beber, por ejemplo, pueda servir de modo simultáneo tanto para aplacar la sed como para un dios. La distancia entre una libación religiosa y un rito convivial o entre una hierogamia o la licencia sexual es corta. Esta dificultad de la experiencia sagrada de producir conductas específicas explica precisamente hasta qué punto lo sagrado está siempre amenazado de desviación y cuánto un rito religioso puede desvirtuarse en conducta gratificante de placer.

El bailarín enmascarado que imita un suceso mítico o el vicario de un misterio opera de un modo diferente de la vida cotidiana, pero sin que la experiencia ceremonial ponga fin a sus deseos, a sus pasiones individuales. La experiencia vivida como sagrada es un equilibrio difícil de mantener entre aspiraciones contrarias, pero siempre mezcladas. La oposición entre lo profano y lo sagrado es tan poco neta como la del trabajo y el juego, ya que se puede jugar desempeñando un esfuerzo productivo y trabajar instalándose en un alivio soñador.

– Por otra parte, lo sagrado a veces se mezcla estrechamente a las actividades más prosaicas e insignificantes de la existencia, no solamente por una suerte de contagio desmesurado, como lo sostiene Durkheim, sino para dotar a las acciones elementales del hombre de modelos coherentes y persuasivos. Eliade reunió innumerables testimonios del fundamento sagrado de las ocupaciones sociales que se podrían considerar regladas sólo por motivaciones pragmáticas. Las técnicas de construcción de habitación, así como las técnicas del cuerpo (en el parto, por ejemplo), traen consigo reglas fijadas por los mitos. Entre los navajos, las mujeres deben sentarse sobre las piernas y de costado; los hombres, con las piernas cruzadas, para estar de acuerdo con los gestos arquetípicos de los antepasados míticos. Cada

utensilio cotidiano porta en su decoración más simple el corpus simbólico de una etnia. El trabajo productivo estuvo ligado en todos sus aspectos a significaciones sagradas: los grandes oficios manuales (agricultor, peltrero, herrero, navegante) han sido afectados con valores simbólicos y asimilados a verdaderas entidades hierofánicas. El trabajo del metal está en estrecha relación tanto con los mitos y los ritos de fertilidad como con la alquimia.[3] Los gestos del artesano han sido elevados al rango de verdaderas liturgias, conservadas en el folclore, en el compañerismo, o por los picapedreros, en la francmasonería especulativa. Las materias primas trabajadas (madera, piedra, tierra) han alimentado en todas partes, como lo describió Bachelard, ilusiones simbólicas inductoras de sagrado. La actividad social en su totalidad está atravesada por hábitos o imperativos legitimados por lo sagrado: el derecho tradicional recurre, por ejemplo, al juramento no escrito o a la palabra de honor, cuya transgresión es juzgada sacrílega. En el cristianismo, el compromiso de la pareja a la fidelidad mutua, que define una moral social, se origina en el sacramento del matrimonio. En cuanto al culto de los santos, éste permitió multiplicar para las actividades sociales, incluso menores, figuras tutelares.

No solamente lo profano imita siempre lo sagrado, sino que puede sostenerse que algunas religiones desconocen, incluso, esta dicotomía. Para Louis Massignon o Louis Gardet, el acto de fe del creyente musulmán es suficiente para introducirlo en una sacralidad difusa, de manera que puede decirse que en el islam se asiste a una "sacralización generalizada de la vida humana".[4] Para algunos teólogos

3. Véase M. Eliade, *Forgerons et alchimistes*, Paris, Flammarion, 1977; J. Hani, *Les métiers de Dieu*, Ed. des Trois Mondes, 1975.

4. L. Gardet, *Le sacré*, p. 327.

cristianos,[5] la trascendencia de lo sagrado con respecto a lo profano es injustificable, en la medida en que sólo Dios está verdaderamente separado, mientras que lo sagrado "es un elemento de lo profano donde el sujeto religioso reconoce la resonancia de lo divino, y por la cual expresa su relación y la de la totalidad de lo profano, a la realidad (o a la suprarrealidad) de lo divino". La oposición entre lo sagrado y lo profano parece, por consiguiente, haber estado siempre sobrevaluada a partir de la observación predominante de algunas religiones excesivamente prohibitivas o, desde nuestro punto de vista moderno, característico de una sociedad desacralizada, lo que es reconocido por algunas teorías que, por ejemplo, hacen de la autonomía del mundo profano un hecho histórico reciente.

Para las concepciones evolucionistas y lineales de la cultura, el hombre conseguiría dominar progresivamente la naturaleza y la historia despejándolas de su trasmundo; en una perspectiva opuesta y pesimista, Guénon sostiene que un pensamiento puramente profano no es más que el resultado tardío de la pérdida de una Tradición, de una Revelación primordial. En ambos casos, el mundo tradicional parece estar compuesto de una textura donde se entremezclan sagrado y profano, sin que las fronteras, aparte de los ritos, estén fuertemente marcadas.

II. Lo prohibido y el misterio

Una teoría de lo sagrado debe explicar por qué lo sagrado está acompañado de una tensión inhabitual, de un sentimiento de ruptura y de acceso al "todo lo otro". Ahora bien, para unos, lo sagrado pone de relieve más la transgresión de una cosa prohibida; para otros, más la iniciación a un misterio profundo.

5. Véase H. Bouillard, ob. cit., p. 50.

1. La regla y la transgresión. Muchas corrientes de interpretación de lo sagrado explican el sentimiento sagrado por la transgresión de una prohibición social. Esta concepción se sitúa en la prolongación de la antropología psicoanalítica, sobre todo freudiana, que enlaza la ambivalencia de nuestra imaginación afectiva (placer-displacer, goce-culpa) al retroceso de los deseos inconscientes, que no pueden conseguir la satisfacción más que al precio de una infracción angustiante. Bataille o Caillois han traspuesto este modelo del aparato físico individual en el cuadro general de las prohibiciones impuestas por la organización cultural tal como Freud ya lo había aventurado en *Totem y tabú*. En esta perspectiva, la aprehensión de una fuerza abrumadora, pero gratificante, pasa por la existencia previa de una prohibición. Ésta suprime, en efecto, una cosa de la libre apropiación por el deseo, impone una renuncia y termina por exacerbar el carácter deseable de la cosa prohibida. La frustración así suscitada hace entonces del desafío a la ley la ocasión privilegiada de emociones intensas. Pues la transgresión de una prohibición se acompaña de una doble carga afectiva: la de un *tremendum* que emana del enunciado de la prohibición, la de un *fascinans* ligado a la apropiación riesgosa. Para Bataille, por ejemplo:

> La prohibición y la transgresión responden a esos dos movimientos contradictorios: la prohibición rechaza, mientras que la fascinación introduce la transgresión. La prohibición y el tabú no se oponen a lo divino más que en un sentido, mientras que lo divino es el aspecto fascinante de lo prohibido, es lo prohibido transfigurado.[6]

Lo sagrado, en un principio, no le resulta apenas dife-

6. G. Bataille, *L'érotisme*, París, Minuit, 1957, pp. 75-76.

rente de la ambivalencia erótica, en la cual el sentimiento de disgusto espontáneo desempeñado por la genitalidad, lejos de inhibir el deseo sexual, por el contrario lo refuerza y liga las conductas de acoplamiento a una atmósfera de violencia. La experiencia de lo sagrado se inscribe, para Caillois, en el mismo registro que la de Edipo, que no puede hallar fin al deseo más que violando la ley formidable de la prohibición del incesto.

Este mecanismo psicológico puede conciliarse con la función de algunas prohibiciones religiosas descriptas por los etnólogos. Muchas religiones primitivas están tan saturadas de prohibiciones rigurosas que incitan, en efecto, a limitar lo sagrado a la institución de una violación de los tabúes y, por consiguiente, a una forma de sacrilegio.[7] Para Durkheim ya "no hay rito positivo que, en el fondo, no constituya un verdadero sacrilegio; pues el hombre no puede comerciar con los seres sagrados sin traspasar la barrera que normalmente debe mantenerlos separados. Todo lo que importa es que el sacrilegio sea cumplido con las precauciones que lo atenúen".[8] Esta asimilación de lo sagrado a la violación de lo prohibido lleva a veces a considerar toda infracción como sagrada, al punto de que una acumulación de transgresiones puede constituir una forma ejemplar de lo sagrado. Es de este modo, en todo caso, como Caillois define la fiesta: ésta es, en una sociedad arcaica, el momento en el cual todas las prohibiciones sociales están suspendidas, incluso hasta invertidas. El incesto, la orgía, la inversión de roles y de estatutos, no sólo están permitidos sino exaltados como actos hierofánicos: la fiesta totémica abolió la interdicción de matar y de comer el animal clánico, y los "Kro-

7. Véase L. Lévi-Makarius, *Le sacré et la violation des interdits*, París, Payot, 1974.

8. É. Durkheim, ob. cit., p. 483.

nia" griegos, como las saturnales romanas, son la ocasión de vivir un "mundo al revés". Caillois hace de esta efervescencia festiva, ligada a esta destrucción alegre de las leyes, la esencia última de toda manifestación sagrada.

Frente a estas interpretaciones algunos destacan que si las prohibiciones permiten fijar y proteger lo sagrado, o incluso servir de ayuda o de ocasión para la sacralidad, no pueden explicar la dinámica de lo sagrado en general. La experiencia religiosa no se deja reducir a un desafío contra un orden y un exceso desordenado, a una dialéctica entre un deseo desmesurado y una ley ciega.

La transgresión de una prohibición no está siempre seguida de esos sentimientos de frenesí, fuente presumida del estremecimiento sagrado. Claude Lévi-Strauss piensa incluso que esta teoría de lo sagrado de la transgresión pone de relieve un exceso comparable al de los etnógrafos extraterrestres que concluirían con el terror supersticioso de los automovilistas que respetan o transgreden la línea blanca de una carretera. Entonces, la obediencia o la desobediencia a una regla es, por lo general, extraña a toda emoción numinosa. Y, como lo ha visto Mauss, muchas prohibiciones definen simples reglas de conveniencia social, formas de hacer, cuya infracción conlleva sentimientos morales o sociales, pero no esa sobrecarga emocional que nos implicaría a nosotros mismos.

Si bien la fuerza sagrada involucra una separación delimitada por reglas, estas prohiciones de protección de lo sagrado no pueden sistemáticamente estar asimiladas a prohibiciones de fracturas generadoras de lo sagrado. Como dice Cazeneuve:

> Lo que contestamos es que se pueda explicar la consagración y, sobre todo, la comunión cuando se ha definido lo sagrado por la interdicción que lo aísla de lo profano. No hace falta buscar toda la esencia de lo sagrado en la sola oposición con lo profano, so

pena de ver en el sacrilegio el principio de los ritos positivos.[9]

2. El secreto de las profundidades. Estas teorías de transgresión de lo sagrado, ligadas sobre todo a los trabajos de etnología, olvidan o desconocen que lo sagrado, como lo recuerda Vladimir Jankélévitch, se presenta tanto bajo la forma del llamado como bajo la de la prohibición, como demanda de una profundidad y no solamente como transgresión de reglas.[10] Eliade destacó que el mundo de lo sagrado obedece, sobre todo, a una suerte de "densidad ontológica original" que hace de él, en primer lugar, una fuente de misterio. El hombre tradicional, por un lado, "no se encuentra en un mundo inerte y opaco, por el otro, descifrando el lenguaje del mundo, se confronta con el misterio, ya que la «naturaleza» devela y camufla a la vez lo «sobrenatural», y es en esto donde reside [...] el misterio fundamental e irreductible del mundo".[11] Dicho de otra forma, lo numinoso puede ser aprehendido según un mundo más íntimo donde el respeto reemplaza la transgresión. Las hierofanías despiertan en el hombre el sentido de una profundidad de las cosas que lo sobrepasa y engloba y cuya penetración se hace menos por una excitación dionisíaca que por una tensión interior, cercana a un camino iniciático. A partir de entonces, lo sagrado no es más el objeto de operaciones vertiginosas de inversión del mundo profano sino un lento descubrimiento del sentido recóndito o figurado del mundo. El rito sagrado no se confunde siempre con el trance o la posesión en los que lo divino se libera de manera extática; con frecuencia se trata de un acercamiento solemne y progresivo a manifestaciones simbólicas que se desnudan de toda trans-

9. J. Cazenueve, *Les dieux dansent à Cibola*, p. 222.

10. Véase V. Jankélévitch, *Le Pur et l'Impur*, París, Flammarion, 1978.

11. M. Eliade, *Aspects du mythe*, p. 175.

parencia. Esta intromisión en el misterio sagrado puede tomar dos formas:

– Puede permanecer exotérica, accesible a todo creyente que esté sometido a los ritos de pasaje. En este caso, la práctica ritual, incluso reiterada, no agota jamás el reencuentro con lo sagrado. La relación con lo sagrado es función de una lenta maduración temporal, de una paciente conquista espiritual, favorecida por la devoción, la enseñanza o una Gracia. La práctica sagrada exige entonces, por lo demás, una interiorización de la revelación, un pasaje, como lo han dicho san Pablo y Blaise Pascal, del orden de la "carne", al del "espíritu" o del "corazón". La vida religiosa no se concibe más como un vértigo momentáneo sino como una iluminación progresiva por lo invisible. La simbólica sagrada no es, entonces, más que una forma exterior común a partir de la cual se organizan distintos niveles de reencuentro con la trascendencia. Como dice Marie Madeleine Davy:

> El símbolo examinado en un nivel carnal queda en el circuito de la exterioridad, es decir, de lo que vive y muere, de lo que nace y pasa, de lo que está cerrado y separado. El símbolo aprehendido, en un nivel espiritual, deviene puente, presencia, lenguaje universal, vida concebida en un orden diferente, el de la eternidad.[12]

– Puede, también, volverse esotérica, accesible al único iniciado que ha compartido la experiencia de una sociedad secreta (orfismo, sufismo, francmasonería). Lo sagrado está entonces protegido de lo profano por la institución de un secreto. Esta regla, enlazada a la transmisión de ciertas creencias y al cumplimiento de ciertos ritos, no es más el

12. M.M. Davy, *Iniciation à la symbolique romane*, París, Flammarion, 1977, p. 85.

equivalente de lo prohibido de una prohibición, en el sentido de una ley de coerción que define una frontera entre lo lícito y lo ilícito; su único fin es obligar al iniciado a traspasar el plan espectacular de lo sagrado, a concentrar toda su energía espiritual en el misterio sagrado, a profundizar en silencio el sentido simbólico inmanente a la revelación sagrada.

En ambos casos lo sagrado, alternado mediante formas sociales, accede a una dimensión más íntima, que apela más a una conversión interior que a inversiones de comportamiento exterior. Pero sagrado de transgresión y sagrado de respeto constituyen menos visiones contradictorias que, en general, dos polos de sacralidad: el del exceso y el de la profundidad. A fin de cuentas, son el índice de dos grandes orientaciones teológicas: en una teología –de tipo catafático–, lo divino puede estar totalmente presente en una experiencia única de ruptura con el mundo; en la otra –de tipo apofático–, Dios no puede estar más que progresivamente cercano, por un itinerario de reconstrucción hacia su presencia, que se rehúsa siempre a toda aprehensión definitiva y a toda traducción ritual visible.

III. Lo puro y lo impuro

Toda interpretación de lo sagrado finalmente debe rendir cuenta de la ambivalencia de lo numinoso. ¿La doble polaridad, fascinante y tremenda, de lo sagrado corresponde acaso a la coexistencia en las cosas de dos caracteres distintos y opuestos? Desde las tesis de Frazer, una tradición sociológica retomada tanto por Durkheim como por Caillois quiere que lo sagrado comprenda simultáneamente elementos positivos y negativos, puros e impuros.

1. El tabú. El lazo establecido entre la impureza y lo religioso se apoya sobre la existencia, en las sociedades primi-

tivas, del tabú.[13] Este término polinésico se convirtió en una categoría psicosociológica que designa prohibiciones propias de algunos objetos o de actos cuya transgresión va acompañada de efectos nefastos. Algunas mezclas inhabituales, algunas asociaciones de objetos, algunas manipulaciones muy precisas, son, sin razón aparente, prohibidas so pena de una ruptura del orden del mundo. Otras formas de tabú parecen relacionarse más específicamente a la mancha, a la impureza, a la suciedad o a la enfermedad, es decir, a una esfera de fenómenos que suscitan desagrado y repulsión.

Los tabúes engendran diferentes ritos de manipulación de la impureza, con frecuencia asimilados a una purificación sagrada. Por un lado, de hecho, se trata de protegerse contra los efectos de transgresión del tabú, contra la impureza que se extiende de manera contagiosa a través de la persona del culpable. El rito de purificación entonces permite restaurar el orden del mundo, rechazar las fuerzas nefastas y reintegrar al violador en la sociedad. Por otro lado, a veces se trata de sacar provecho de esas fuerzas impuras: en algunos casos, el hombre, en efecto, puede adquirir o transmitir mediante su contacto fuerzas benéficas. La transgresión del tabú puede de este modo invertir la fuerza nefasta en fasta, lo impuro en puro: el sacrilegio podría devenir consagración. Es así como la sangre menstrual, evitada como mancha contagiosa, puede conferir cualidades de fecundidad; la sangre de un animal puede purificar la sangre de un muerto; un cadáver, que inspira en principio terror y alejamiento, puede devenir reliquia venerable. ¿Debemos entonces, a partir de la ambivalencia de la mancha, ampliar la categoría de lo sagrado en general y explicarla a partir de una impureza primera?

13. Véase H. Webster, *Le tabou*, París, Payot, 1952.

Muchas corrientes tienen tendencia a hacer de lo sagrado teofánico el resultado de la transformación de una experiencia preliminar de la mancha-tabú. Mary Douglas religa por ejemplo la sacralidad a una situación universal de fobia frente a la suciedad, de repugnancia frente a la mezcla.[14] Devienen de este modo *tabú* numerosas sustancias corporales cargadas por el imaginario humano de peligro, porque circulan a través de los orificios del cuerpo, frontera sospechosa entre el adentro y el afuera. Laura Lévi-Makarius asimila igualmente lo sagrado, en sentido estricto, a una lenta transformación de categoría primitiva de mancha. Bataille hace nacer lo sagrado de la esfera del disgusto, según una polaridad nefasta, "izquierda", de la sensibilidad humana, la de la putrefacción de un cadáver o de la sangre menstrual. Este sagrado espeluznante e impuro puede, de inmediato, invertirse en valor positivo de exaltación, en polaridad "derecha" y bienhechora. Las mediaciones sagradas de lo divino no serían, por consiguiente, más que el efecto de una suerte de sublimación, el pasaje de un prohibido tremendo a un prohibido deseable. De modo que estas interpretaciones reúnen, de cerca o de lejos, la definición de Durkheim:

> Lo puro y lo impuro no son dos géneros separados, sino dos variantes de un mismo género, que comprende todas las cosas sagradas. Hay dos suertes de sagrado, una fasta, otra nefasta, y no solamente entre las dos formas opuestas no hay solución de contigüidad sino que un mismo objeto puede pasar de uno al otro sin cambiar de naturaleza. Con lo puro se hace lo impuro, y recíprocamente.[15]

14. Véase M. Douglas, *De la souillure*, París, Maspero, 1971.

15. É. Durkheim, ob. cit., p. 588.

2. La purificación sagrada. Esta concepción sincrética de lo sagrado reposa, según ciertos intérpretes, sobre una confusión entre la purificación del tabú o de la magia y la de lo sagrado, entre dos tipos de ritos negativos. Ciertamente, como lo recuerda Cazeneuve, "los primitivos, ellos mismos, no siempre distinguen entre lo impuro y lo sagrado [pero] se advierte que hay una suerte de contradicción al agrupar las dos nociones bajo el mismo vocablo".[16] En efecto, en los ritos relativos a lo tabú el hombre busca, ante todo, rechazar o captar las fuerzas impuras, con el fin de volver a poner en orden el mundo en el que vive, o incluso aumentar su fuerza sobre él.

Por el contrario, los ritos sagrados son esencialmente ritos de relación y de conciliación con lo divino, y buscan más bien cambiar el orden del mundo humano, con el fin de acceder o de participar en las fuerzas sobrenaturales. En los ritos de impureza del tabú, la purificación quiere ser protectora del mundo profano; en los ritos negativos religiosos, la purificación acompaña la salida fuera de lo profano y prepara para recibir a las fuerzas sagradas gratificantes y, por tanto, puras. Lo sagrado consistiría entonces no en la manipulación de las fuerzas antitéticas de lo puro y lo impuro sino en la sublimación de la impureza. Es así como, para el fenomenólogo Van der Leeuw, lo sagrado debe estar limitado a la percepción unilateral del carácter *augustus*, fuente de respeto sagrado, en tanto que los rituales negativos del tabú deben estar orientados a prácticas mágicas. Además, eso explicaría por qué, en muchas religiones, los especialistas en lo sagrado se inclinan, por lo general, a prohibir todo contacto con la impureza e ignoran toda "santificación" por la mancha. Además, si algunas religiones primitivas han permitido que la magia contaminara lo religioso, las gran-

16. J. Cazeneuve, *Sociologie du rite*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971, p. 57.

des religiones del Libro establecieron un verdadero antagonismo entre lo puro y lo impuro. La santidad precisamente parece haber vaciado la sacralidad de toda connotación higiénica o dañina.

Por el contrario, el vocabulario de la mancha, frecuente en la Biblia, está esencialmente afectado al estado opuesto a la santidad, al pecado. Deviene impura, en el judeo-cristianismo, toda falta ritual, toda ruptura moral que dañe lo divino. Un teórico de lo sagrado de transgresión como es Bataille ha reconocido esta especificación en el cristianismo, pues atribuye a esta inquietud de depuración la pérdida del sentido de lo sagrado:

> Nada puede subsistir en el mundo sagrado del cristianismo que reconozca raramente el carácter fundamental del pecado, de la transgresión. El diablo –el ángel y el dios de la transgresión (de la insumisión y de la revuelta)– había sido expulsado del mundo divino.[17]

Con todo, el par sacralidad-pureza ha sido valorado de manera independiente del cristianismo. André-Jean Festugière, en *La santidad*, recordó cómo los griegos habían inmunizado lo sagrado contra la mancha:

> El lugar *hagnos* [...] es el sitio completamente separado del *miasma*, desde entonces el lugar puro y, por esa razón, no sufre contacto más que del mismo ser, también separado del *miasma*, el ser puro, *hagnos*.[18]

Louis Gardet y Joseph Chelhod muestran también que "pureza-impureza son nociones perfectamente distintas,

17. G. Bataille, *L'érotisme*, p. 133.

18. A.-J. Festugière, *La sainteté*, París, Presses Universitaires de France, 1942, p. 17.

podría decirse incluso antinómicas, no sólo en el islam, sino también en la visión del mundo de los antiguos árabes (y en el semitismo)".[19] De este modo entonces la impureza del tabú puede dar lugar a intensas experiencias emocionales, sin definir verdaderamente la naturaleza de lo sagrado; la oposición entre los elementos tremendos y fascinantes no recorta, a excepción de algunas formas de religiones mágicas, la oposición impureza/pureza, pecado/santidad.

3. La ambivalencia simbólica. Si lo sagrado no puede ser verdaderamente definido por una naturaleza doble y ambigua, sus representaciones de esto no comportan menos una ambivalencia del mismo tenor que todas las producciones de la imaginación simbólica, que se nutren de significaciones polares opuestas. De este modo los grandes símbolos cósmicos, que sostienen lo sagrado, pueden estar conjugados según valores contrarios, positivos y negativos, de vida y de muerte, etc., que los diferencian precisamente de los signos unívocos que rigen la vida profana. Según Davy:

> Sobre el plan sacral, el símbolo permanece polivalente. Revela sentidos diferentes, incluso contrarios. Presenta parejas; puede, por esto mismo, hacer nacer oposiciones. De este modo el símbolo resulta ambiguo a partir de la dualidad de sus antinomias: por ejemplo, mediodía/noche, tierra de tinieblas/tierra transfigurada, luz/tinieblas.[20]

La bipolaridad puro-impuro, sin llevar a la experiencia de purificación de una mancha, puede entonces resurgir simbólicamente en la esfera de lo sagrado, al mismo tiempo

19. L. Gardet y A. Chelhod, *Les structures du sacré chez les arabes*, París, Maisonneuve-Larose, 1986, p. 320.

20. M.-M. Davy, ob. cit., p. 99.

que el par día/noche. Lo sagrado no cumple su rol de mediador entre el hombre y Dios más que si religa los extremos y participa de una correlación de imágenes contrarias. Es así como la representación femenina en las hierohistorias comprende con frecuencia rostros opuestos de la mujer, a la vez virgen santa y prostituida. La prostitución sagrada implica, por ejemplo, menos la sacralización de una sexualidad impura que el reconocimiento de la doble polaridad, de naturaleza diádica, de toda sexualidad (licencia/continencia).[21]

La esfera de lo sagrado no podría, pues, reducirse a su sola codificación ritual y social, sino que se necesita, para estar plenamente actualizado, una marcha individual de interpretaciones de imágenes, que permite a cada uno dar un sentido y una eficacia simbólicos a las representaciones colectivas disponibles. Lo sagrado posee doble faz, y su acercamiento sociológico constituye la vertiente externa y la hermenéutica, la vertiente interna.

21. Véase J. Evola, *Métaphysique du sexe*, París, Payot, 1976.

CAPÍTULO 2

LOS FUNDAMENTOS DE LO SAGRADO

Si las manifestaciones de lo sagrado dan lugar a descripciones y análisis relativamente convergentes en tanto susceptibles de verificaciones, la cuestión de su fundamento se orienta a respuestas opuestas, hasta incompatibles, que ponen en juego presupuestos filosóficos, también creencias íntimas. Podemos entre tanto distinguir tres tipos de explicación según lo que se entienda por sagrado:

- una revelación efectiva de un plano ontoteológico suprahumano, el mundo de lo divino, que arrastra una creencia religiosa (posición teofánica);
- una pura creación proyectiva del hombre, fuente de una ilusión religiosa, incluso hasta puede ser bienhechora (posición antropomórfica), y
- una entidad intermediaria, en la frontera de lo objetivo y de lo subjetivo, donde la revelación religiosa latente implique siempre, en principio, el acto interpretativo del sujeto (posición hermenéutica).

I. La teofanía

Lo sagrado es considerado, en esta perspectiva, lo propio de la fe religiosa y del discurso de los teólogos, como un mundo real de manifestación del ser divino que sirve, de manera compensatoria, de atestación, de testimonio de la

existencia divina. Históricamente, ésta validación de lo sagrado recubre de hecho dos lecturas diferentes:

- para la primera (constitutiva de la dogmática ortodoxa del cristianismo), lo sagrado se presenta como un conjunto de signos por los cuales Dios se comunica con los hombres y el hombre puede entrar en contacto con el ser infinito y perfecto que es Dios, pero sin que jamás pueda ser abolida la distancia de separación entre Creador y criatura. Lo sagrado permanece en un juego de presencia-ausencia, que pone de relieve una Revelación sin poner fin al Misterio de lo Absoluto;[22]
- para la segunda (común a los diferentes gnosticismos), la experiencia de lo sagrado consiste en un progresivo descubrimiento de lo divino en el yo limitado que, por asimilación de las otras cualidades, puede acceder a la transformación de sí mismo y esperar identificarse, finalmente, con el estado divino. Lo sagrado deviene entonces la ocasión de una iniciación a las profundidades recónditas, destinada a liberar al hombre de su condición accidentalmente alienada.[23]

Esas concepciones teológicas de lo sagrado se reencuentran, más o menos laicizadas, en algunas interpretaciones psicológicas contemporáneas, que presuponen en el hombre la existencia de estructuras psíquicas, conformes a la fe religiosa. A partir de los grandes tratados de espiritualidad y de análisis de producciones imaginarias de sus pacientes, el psicólogo Jung sostiene, por ejemplo, en *Psicología y religión*, que el imaginario religioso está preparado en las estructuras inconscientes de la psiquis y que la creencia en

22. Véase A. Nygren, *Eros et Agapè*, París, Aubier, 1962.

23. Véase H.-Ch. Puech, *En quête de la Gnose*, París, Gallimard, 1978; y Th. Molnar, *Le Dieu immanent*, Ed. du Cèdre, 1982.

los dioses resulta necesariamente del desarrollo de los arquetipos innatos en el psiquismo. La psiquis humana, constituida de energías "numinosas" y de formas simbólicas universales, tramas de lo sagrado, entonces puede activar una serie de metamorfosis interiores que desatan el yo de sus formas superficiales, activan en él un proceso de individuación y lo llevan a un estado de unificación de la personalidad (el Si), que coincide con la plena realización de la divinidad en el yo. En *Psicología y alquimia*, Jung ve en las prácticas religiosas menos formas de curación psicológica que el acceso a una verdadera sabiduría, iniciación como la alquimia que permite, por ejemplo, llevar a cabo la búsqueda de una unidad espiritual. El alquimista, mediante sus operaciones de transmutación de la materia, participa simbólicamente de una obra de espiritualización de la naturaleza que conduce a la unidad absoluta, actualizando en sí mismo la figura del andrógino primitivo, símbolo del Todo-Uno divino y de la coincidencia de todos los opuestos.

En la misma dirección, los trabajos de James Hillman o de David Miller muestran que el panteón de los dioses paganos, griegos sobre todo, constituye un atlas de situaciones existenciales de la psiquis y que el retorno a lo sagrado mítico es la condición de una apertura del ser humano. Rechazando algunas tentaciones agnósticas de esas corrientes psicológicas, los trabajos de Corbin sobre las gnosis iraníes o las de Durand sobre la mitocrítica artística y religiosa profundizan la idea de que el imaginario sagrado (el "imaginal", para distinguirlo de toda actividad prosaica), exotérico y sobre todo esotérico, no es más que la dramatización simbólica o la experiencia visionaria de una demanda ontológica.

II. El antropomorfismo

La interpretación según la cual lo sagrado, como el conjunto de creencias religiosas, sería el producto de una ilu-

sión proyectiva del hombre, beneficiosa o alienante, se ha convertido desde hace un siglo en la tesis que dominó las ciencias humanas. Alimentándose en el racionalismo antirreligioso del Siglo de las Luces, esta explicación, que se considera desmitificadora, encontró sus expresiones más significativas en la sociología religiosa, sobre todo francesa, y en el psicoanálisis, sobre todo germánico.

1. Émile Durkheim. Lo sagrado no es –como para muchos sociólogos– un componente en medio de otros en la cultura, sino que expresa la dinámica de la vida colectiva. La sociedad, ciertamente, no es un simple agregado de individuos, ni el producto de una evolución filogenética, sino un efecto primitivo definido por la existencia por encima de los hombres de una conciencia colectiva, que se impone a cada uno por intermedio de un sentimiento de obligación.

La sociedad reconoce, de este modo, esta fuerza colectiva que los mitos permiten proyectar en formas individualizadas (maná, dioses) y que los ritos permiten conservar y regenerar periódicamente.

> La fuerza religiosa no es más que el sentimiento que la colectividad inspira en sus miembros, pero proyectada fuera de las conciencias que lo experimentan y objetivan. Para objetivarse se fija en un objeto que, de esa forma, deviene sagrado.[24]

El totemismo, ancestro y paradigma de la religión, consiste precisamente en la proyección de la conciencia colectiva sobre el animal tótem, representante del grupo. Esta teoría permite a la vez explicar que lo sagrado sea trascendente, sentido como abrumador, e inmanente, pues esta forma colectiva penetra de manera contagiosa en todos los inters-

24. É. Durkheim, ob. cit., p. 327.

ticios de lo social. De ello resulta una doble consecuencia: por un lado la vida de lo sagrado es la condición de la supervivencia de la sociedad; la religión mantiene sentimientos de temor respetuoso, fundamento de la obediencia y de la conformidad social, y sentimientos de exaltación festiva, fundamento de la integración y de la fusión en el grupo.

Las fiestas y las ceremonias permiten regenerar la sociedad a través de su doble que son los dioses; asimismo, la energía de lo sagrado no encuentra en la religión más que una de sus expresiones: para Durkheim, el culto del Gran Ser de la Revolución Francesa, así como la sacralización del político, son avatares variados que mantienen cierta fuerza colectiva a través de la historia. Mitos y ritos se confunden con la esencia misma de lo social.

Prolongando las tesis durkheimianas lo sagrado, con frecuencia, es explicado como "movimiento comunitario de la sociedad", sin embargo Durkheim lo religa a un funcionalismo; otros intérpretes limitan lo sagrado a una "categoría aestructural del exceso" (J. Duvignaud) o lo identifican con "la efervescencia" societaria (M. Maffesoli); Lévi-Strauss adopta una posición marcadamente cínica al sostener que mitos y ritos sagrados –producidos según las leyes psicoquímicas del cerebro– no sirven para otra cosa más que como espejos de lo social.

2. Sigmund Freud. Fundador del psicoanálisis, Freud pensó extender a la totalidad de la cultura sus modelos de interpretación del hombre por el deseo inconsciente rechazado. En esta perspectiva las prácticas y creencias religiosas se ven contenidas como respuestas neuróticas (histérica, obsesiva o de angustia) al retroceso de pulsiones libidinales.

Desde un punto de vista ontogenético, la creencia religiosa pone de relieve una sublimación del complejo de Edipo, cuya figura paterna (Freud dejó en silencio la sacralización de la figura femenina y maternal) está proyectada por

fuera del sujeto como instancia falocrática, autoritaria y protectora a un mismo tiempo. Como el niño, en situación de angustia, el hombre adulto experimentó la necesidad de resguardarse a través del amor a Dios, sustituto del padre *(El porvenir de una ilusión)*.

Desde un punto de vista filogenético, los rituales religiosos se fundan sobre repeticiones obsesivas de actos. Las creencias míticas que los acompañan pueden explicarse esencialmente como la conmemoración de la muerte primordial del padre de la horda de los Hijos privados por él de la posesión de las mujeres *(Tótem y tabú)*. Freud no vaciló en religar a esas perspectivas el monoteísmo judío, del que la figura de Moisés no ha dejado jamás de fascinarle *(Moisés y el monoteísmo)*.

Sin embargo, si la religión constituye una ilusión neurótica, su función no podría estar minimizada, ya que sin el retroceso de las pulsiones y de las producciones de sustitutos garantes, artísticos o religiosos, la cultura (véase *El malestar en la cultura*) estaría amenazada por una devastación de las pulsiones agresivas. De este modo la religión proporciona a la humanidad un poderoso narcótico y, hoy en día como en otros tiempos,

> ...los dioses preservan su triple tarea a llevar a cabo: exorcizar las fuerzas de la naturaleza, reconciliarnos con la crueldad del destino –la que se manifiesta en particular en la muerte– e indemnizarnos por los sufrimientos y las privaciones que la vida en común de los civilizados impone al hombre.[25]

Más tarde, la iluminación pulsional y neurótica de Freud vuelve a encontrarse en los trabajos de sus discípulos (J.-C.

25. Véase S. Freud, *L'avenir d'une illusion*, París, Presses Universitaires de France, 1971, p. 25.

Flugel, E. Jones y Th. Reik) o en ciertas renovaciones críticas como las de N. Brown, P. Ricœur, L. Szondi o A. Vergote.

III. La hermenéutica

Más recientemente se ha desarrollado una tercera vía de acercamiento a lo sagrado, que se desprende de la explicación reduccionista antropomorfa sin retomar la concepción de una revelación objetiva de lo divino en signos manifiestos. Objetos, seres o textos no sabrían acceder al estatuto de sagrados, de mediadores de un sobrenatural y de un metahistórico sólo a partir de sus propiedades intrínsecas o de sus legitimaciones culturales. Aún es necesario que previamente un sujeto los haya apuntado, reconocido, interpretado, de modo intencional, como simbólicos, es decir, como manifestaciones de un invisible trascendente. Lo sagrado no es entonces más una propiedad inscripta en elementos o en sucesos externos, sino que deviene una manera de la conciencia de referirse al mundo, de conferirle un valor sagrado, de descubrirse como conciencia religiosa, religada al Otro absoluto que es Dios.

La hermenéutica era, desde la Antigüedad y durante la Edad Media, un método de interpretación de textos para volver inteligibles los diferentes niveles de significación (según el sentido literal, alegórico, tropológico y anagógico);[26] su transformación moderna, al contacto con la fenomenología y la semiología, en una verdadera filosofía de las formas simbólicas que apunta a describir las relaciones del hombre con lo que lo engloba y las condiciones de comprensión del Sentido (H.-G. Gadamer, M. Heidegger, P. Ricœur, J. Greisch), remonta a Schleiermacher, a la teología protestante y al desarrollo de las "ciencias del espíritu" (*Geisteswißenschaften*) en

26. Véase H. de Lubac, *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'Écriture*, t. 1-4, París, Desclée de Brouwer, 1979.

Alemania en la primera mitad del siglo XX (W. Dilthey, M. Scheler, K. Jaspers).

Esta articulación de la fe con los saberes positivos de las ciencias humanas (psicoanálisis, lingüística) es particularmente significativa en la obra de Paul Ricœur: así, por ejemplo, todo conjunto de signos figurativos, textos, imágenes plásticas, en principio no toma sentido más que por la puesta en juego de reglas estructurales de composición que producen una significación literal (nivel semiótico); un texto sagrado se presenta siempre como un objeto semiótico que no remite a ningún referente trascendente. No por eso es menos cierto que un sujeto puede también profundizar la comprensión del texto mediante una predeterminación intencional, que hace aparecer entonces un referente trascendente (nivel simbólico). El discurso o la imagen se devela entonces como Palabra sagrada de Dios, destinada al hombre, lo que le confiere una verdad kerygmática.[27]

El mérito y el éxito de la escuela hermenéutica vienen del hecho de que ella permitió, en un siglo de filosofía de la sospecha que rehúsa los trasmundos (Marx, Freud, Nietzsche) y de descristianización de la cultura, salvar la dimensión sagrada repatriándola a una subjetividad, cuya conciencia intencional redescubriera libremente la dimensión de trascendencia. Entretanto, se puede insistir en que la perspectiva hermenéutica, que pone entre paréntesis la afirmación previa de un plano ontoteológico de lo divino, rechazado del lado de lo irrepresentable, tiene tendencia a conducir lo sagrado a una huella, a una "cifra" de lo Absoluto, privándolo así de su función de mediación con el "todo lo otro".

27. Véase P. Ricœur, *Le conflict des interprétations*, Paris, Seuil, 1970; *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986.

CAPÍTULO 3

LAS METAMORFOSIS DE LO SAGRADO

Si asimilamos lo sagrado incluso a una estructura constitutiva de toda conciencia y no solamente a un estado de su evolución, no puede negarse que haya conocido, al menos desde hace un siglo, en Occidente, una metamorfosis indiscutible. Las diferentes teorías de lo sagrado divergen precisamente sobre la naturaleza y las causas de lo que, a menudo, sumariamente, se llama desacralización. Este término abarca, en efecto, situaciones variadas y da mala cuenta de la multiplicidad contemporánea de las formas de desacralización.

I. La controversia de la desacralización

Todos los intérpretes de lo sagrado son unánimes en reconocer que la sociedad occidental ha entrado, de manera progresiva desde el siglo XVIII, en una era de *laicización* de sus estructuras y de sus comportamientos. Esto se ha traducido en una pérdida de control de las Iglesias sobre un cierto número de instituciones políticas, educativas o de asistencia social, y por la reivindicación de normas no religiosas en los comportamientos; en la ética sexual, por ejemplo. Esta laicización se expresa ya por medio de un reconocimiento jurídico como en la separación entre Iglesia y Estado, ya, con más frecuencia, por una simple regresión de hechos de influencia de lo sagrado sobre la vida social: los

grandes momentos de la vida colectiva (fiestas, ritos de transición) o privada (casamiento, entierro, etc.) se desarrollan cada vez más aparte de toda validación religiosa. La misma laicización de la sociedad se desarrolla paralelamente a una *descristianización* de la misma comunidad cristiana. Objeto de numerosas descripciones sociológicas (G. Le Bras, F. Isambert), la descristianización está atestiguada tanto por la disminución de la tasa de práctica religiosa como por la erosión simbólica de los sacramentos.

Las Iglesias, debilitadas en sus estructuras jerárquicas, víctimas con frecuencia de crisis de vocaciones, se han envuelto en un dominio reservado, privado, puramente espiritual y cada vez más inoperante históricamente. La *desclerización* ha traído consigo una extenuación del poder y del prestigio de la clase sacerdotal, en beneficio de nuevos cleros encargados de la transmisión y del control de una cultura racionalizada y ya no sagrada (cuerpo profesoral, tecnócratas, periodistas). La *desconfesionalización*, sobre todo en el cristianismo, atenuó la identidad dogmática y ritual de diferentes confesiones (catolicismo, protestantismo, ortodoxia) sin que este ecumenismo participe, en consecuencia, de una revitalización de las prácticas religiosas.

Este doble movimiento de libertad de la esfera de la sociedad civil, extraña a lo sagrado, y de extenuación interna de la esfera religiosa actúa entretanto como objeto de evaluaciones opuestas:

1. El pensamiento tradicionalista se apoya sobre el valor ejemplar de las sociedades pasadas, en la medida en que, al menos, han sabido ordenar lo humano alrededor de lo divino, no sin exceso, algunas veces. Pero, por oposición, el mundo contemporáneo es un "mundo quebrado" (Gabriel Marcel), en el cual la armonía del hombre, de la sociedad y de Dios ha sido quebrantada, al mismo tiempo que el sentido de la trascendencia y de la finitud del hombre, perdido. El desarrollo de una ideología progresista, la invasión de la

vida por una razón laicizada, el culto a una libertad frecuentemente anárquica, lejos de alegrar al hombre, han provocado frustración y angustia. La desacralización difusa de la cultura participa entonces de una verdadera crisis de la modernidad, de una decadencia probable de la civilización, además de una suerte de perversión moral del hombre, muy exclusivamente seducido por una voluntad de fuerzas y por la embriaguez de una desmesura. Este derrumbe dramático del hombre desacralizado se encuentra, desde Martin Heidegger, en el corazón de los análisis morales o filosóficos del existencialismo o del personalismo (J. Brun, J.-M. Domenach, J. Ellul, E. Mounier, G. Thibon, entre otros). Esta actitud se endurece a veces en dogmatismos religiosos: el integrismo opone activamente a las traiciones del siglo una religión canónica; otros, como Guénon, encuentran en las ciencias tradicionales los signos que anuncian una decadencia ineluctable conforme, por ejemplo, al modelo cíclico hindú, que prevé el período sombrío del *Kali Yuga*.

2. En oposición a esta interpretación pesimista, la concepción progresista espera de la evolución religiosa que siga, como la historia en general, un movimiento necesario de emancipación con respecto a toda tutela moral y política. Desde este punto de vista, la desacralización, que libera al hombre de los temores y las esperanzas suscitadas por la trascendencia de Dios, debe estar asociada a una secularización (del latín *sæculum*, el tiempo presente), es decir, a una adaptación del vivir religioso a las nuevas condiciones de vida individual y colectiva (H. Cox, G. Vahanian).[28] La secularización, ciertamente, no se confunde siempre con el

28. Véase H. Cox, *La cité séculière*, Casterman, 1968; G. Vahanian, *La mort de Dieu: la culture de notre ère postchrétienne*, Buchet-Chastel, 1960.

"secularismo", concebido como afirmación ideológica triunfante de la liberación del hombre con respecto a toda trascendencia, al igual que la laicicidad se muestra diferente del dogmatismo militante del "laicicismo"; muchos, sin embargo, quieren sacar provecho de la secularización con el propósito de inventar nuevas formas de relación del hombre con lo divino. En este sentido, las teologías de la secularización responden con fuerza a los principios fundamentales de la teología tradicional.[29]

3. Aunque antagónicas, las dos actitudes precedentes acordaron en reconocer la historización de lo sagrado y su pertenencia a una era concluida de la historia cultural concebida, unas veces, como plenitud para reencontrar; otras, como vacilación desventurada a traspasar. Otro punto de vista, más sociológico y estructural, se rehúsa a plantear todo juicio moral y a llevar a cabo cualquier evaluación teológica de lo sagrado y de sus transformaciones culturales. El sociólogo no ve en los procesos de laicización y de secularización ni declinación ni renovación de lo sagrado sino simples desplazamientos. El mundo moderno ha renunciado, ciertamente, a muchas formas de expresión religiosa, pero también asegura al mismo tiempo la transferencia de lo sagrado a otros objetos además de los dioses (Durkheim, Duvignaud). Dicho de otra forma, el imaginario simbólico quedó invariante, aun cuando sus regímenes de actualización hayan sido diferentes (Durand).

Laplantine muestra que lo sagrado moderno ha tomado, por cierto, formas esquizoides, pero "todo sucede como si la colectividad humana, cualquiera que sea, estuviera en la capacidad estructural de funcionar sin darse valores, un absoluto, una esperanza, brevemente una noción, precisa o

29. Véase *Herméneutique de la secularisation*, Colloque de Rome, Aubier, 1976.

difusa, de lo que conviene llamar experiencia de lo sagrado".[30] De la misma forma para Bastide lo sagrado, a causa de sus mutaciones socioculturales, escapa al control colectivo, se vuelve "sagrado salvaje", asegura una simple función de compensación contra la dureza de la sociedad industrial, pero insufla siempre en lo social la misma "carga lírica".[31] En todos esos casos el sociólogo reúne la idea de Eliade, según la cual "el hombre moderno que se siente y se pretende arreligioso dispone todavía de toda una mitología camuflada y de numerosos ritualismos degradados",[32] de manera que puede pensarse que "el hombre total jamás está completamente desacralizado, y tenemos derecho a dudar de que una desacralización absoluta sea posible".[33] Pero cualquiera sea el punto de vista compartido, normativo o descriptivo, pesimista u optimista, queda por explicar las causas que favorecen la desacralización.

II. La respuesta intelectual a lo sagrado

El cuestionamiento de lo sagrado se confunde quizá con el proyecto intelectual, nacido en la antigüedad griega, de ordenar al hombre y a la sociedad en torno sólo de los valores de la razón. La edad clásica, desde el humanismo renacentista, retoma esta herencia y la encarna en la ciencia, la filosofía o el derecho. Este racionalismo, con frecuencia, ha tomado una forma antirreligiosa o, al menos, escéptica o crítica con respecto a lo sagrado. Hierohistorias y prácticas cultuales se convirtieron así en el objeto de denuncias vigorosas:

30. F. Laplantine, *Les trois voix del'imaginaire*, p. 63.

31. R. Bastide, *Le sacré sauvagee*.

32. M. Eliade, *Le sacré et le profane*, p. 173.

33. M. Eliade, *La nostalgie des origines*, París, Gallimard, 1971, p. 13.

1. Lo sagrado aparece como superfluo y engañoso desde el momento en que se duda de lo que le da fundamento: Dios. Desde Demócrito, Epicuro o Lucrecio, lo sagrado siguió la misma suerte que los dioses, denunciados como ficción ilusoria, inventada por los hombres para enmascarar su ignorancia y luchar contra la angustia de lo desconocido. Reducir lo divino al antropomorfismo hizo incluso decir a Jenófanes de Colofón (VI a.C.) que si las vacas y los leones supieran pintar, pintarían figuras divinas a su imagen.

Esta desmitificación de las representaciones religiosas (que no serían más que deformaciones legendarias de seres o hechos históricos, según Evémero) se acompaña con frecuencia de una dogmática atea y de una justificación materialista que vuelven absurda toda recurrencia a un principio espiritual (atomismo antiguo, materialismo del Siglo de las Luces). Pero la crítica más aguda es contemporánea de las exaltaciones metafísicas y poéticas de lo sagrado en el romanticismo: Ludwig Feuerbach proyecta a Dios en una ficción trascendente de los atributos de la especie humana.[34] Ciertamente, la religión permite al hombre conocer su "esencia genérica", pero al precio de una alienación de sí, de la cual la historia debe liberarlo. Después de esto se desarrolla un movimiento violentamente antirreligioso (Max Stirner, Mijaíl Bakunin, etc.) que expresa un odio rabioso al encuentro de Dios, que hallamos en los primeros escritos de Karl Marx, que sueña con ver el derrumbe del "gran pigmeo", sobre cuyas ruinas él se sentiría "igual al creador". Más tarde lleva la religión a una producción ideológica que enmascara las relaciones conflictivas de las clases económicas y retarda la toma de conciencia liberadora del proletariado.

Con respecto a Friedrich Nietzsche, él ve en la idea de Dios el refugio de los valores de debilidad y de denegación,

34. Véase H. Arvon, *L. Feuerbach ou la transformation du sacré*, París, Presses Universitaires de France, 1957.

y profetiza la "Muerte de Dios", necesaria para el surgimiento de una sabiduría nueva. Más recientemente se planteó una teoría sobre la "Muerte de Dios", inquieta ante todo por sostener un discurso acerca de la negación de todo lo que sea sobrenatural y de todo teísmo (Th. Altizer, W. Hamilton, A.T. Robinson, P. Van Buren, entre otros).

2. Lo sagrado también es denunciado a través de lo que algunos consideran que son desfiguraciones impuestas por la clericalización. Desde la Antigüedad se advierte una descalificación, no de Dios esta vez, sino de la religión ritualista. Heráclito ya había advertido que "purificarse en la sangre en el momento en que se está manchado, es como lavarse en el barro cuando se está en el barro" (*Fragmento Diels*, 5).

Frecuentemente filósofos y teólogos denuncian de este modo la malversación de lo sagrado por los curas que mantienen la credulidad y la superstición, o por la Iglesia que deforma las Revelaciones para enseñarlas al pueblo. La crítica de la autoridad papal y del tráfico de indulgencias por Lutero inaugura una larga tradición de intelectualismo protestante, que predica un contacto puramente interpersonal entre el hombre y Dios (pietismo de P.-J. Spencer, J. Arndt, J. Gebhardt, o más tarde de E. Troeltsch). La denuncia nietzscheana de los curas, prototipos de seres enfermos y decadentes, constituye sin duda una expresión, ejemplar por su violencia, de una tradición anticlerical siempre actual.

3. Se denuncia también lo sagrado como modo de pensamiento mítico que favorece la ignorancia, la superstición, la dependencia y la sumisión de la razón. Libertinos luego librepensadores llevan a cabo un proceso sistemático, desde el siglo XVI, contra los fundamentos del pensamiento religioso. La crítica de la costumbre, de la tradición, de la obediencia al dogma, convierten al Siglo de las Luces en el pasaje obligatorio para posibilitar el acceso del hombre a la autonomía racional. Pierre Bayle o Bernard de Fontenelle asimilan los relatos religiosos a mistificaciones. La polémi-

ca contra los milagros está en el corazón de la denuncia de los dogmas religiosos de Baruch Spinoza, que quiere emancipar al hombre del conocimiento pasional e indirecto del "primer género" para llevarlo a un conocimiento intuitivo-racional de Dios.

Kant funda la autonomía del ser moral llevando la "religión a los límites de la pura razón". En nuestros días, algunos teólogos de la secularización, sobre todo protestantes, quieren poner fin a la representación de un Dios trascendente y separado, haciéndolo participar en la encarnación concreta de la humanidad histórica, y rehabilitar una fe viviente contra toda institucionalización eclesial e interpretación dogmática de los textos sagrados (K. Barth, D. Bonhoeffer, P. Tillich). Esta teología radical libera entonces la fe de la religión, y lo divino, de lo sagrado y de los trasmundos (P. Berger, F. Gogarten, H. Küng, J.-B. Metz, K. Rahner, C. Troisfontaines, entre otros). La secularización es entonces el contexto favorable a partir del cual el hombre puede fundar una nueva relación con lo absoluto, sin recurrir a la imagen simbólica. El desarrollo de la exégesis bíblica y de búsquedas históricas sobre textos sagrados suscita paralelamente una teología de la desmitologización, como la de Rudolf Bultmann, que quiere despojar al Nuevo Testamento de su lenguaje mítico prestado, para no retener más que un sentido intelectual purificado.

4. Se necesitaría finalmente poner aparte la crítica de lo sagrado que se ejerce sobre todo en el encuentro de la fascinación por la sacralidad arcaica, vinculada de manera indirecta a los trabajos de etnología. Esta desacralización se funda entonces sobre la indignación moral y humanista frente a la crueldad, el irracionalismo y la intolerancia de ciertas religiones primitivas. Lo sagrado se volvió responsable del inmovilismo histórico, hasta del conservadurismo social de las sociedades tradicionales, del desarrollo de teocracias fanáticas, de ciertas formas de totalitarismo, al poner fin a

la autonomía de toda vida privada, de ritos que dañan los derechos del hombre (antropofagia, sacrificios humanos, mutilaciones sexuales). Lo sagrado es considerado entonces incompatible con el respeto de los derechos y con la existencia de una sociedad en la cual el individuo sea verdaderamente un fin en sí mismo.

III. La secularización de la cultura

La desacralización no resulta solamente de un movimiento intelectual sino que afecta al conjunto de la cultura. Está dada ya por razones externas, como la racionalización del mundo y de la sociedad ilustrada por Max Weber, ya también por razones internas, propias del estatuto particular de lo sagrado en las religiones del Libro.

1. De lo sagrado a lo santo. El advenimiento del monoteísmo en la tradición abrahámica parece haber favorecido las primeras grandes metamorfosis de lo sagrado, de modo que se debe hacer remontar al antiguo judaísmo el movimiento de desacralización del mundo.

a) *La ruptura del monoteísmo*. Muchos intérpretes tanto tradicionalistas como modernistas (J. Ellul, A. Abécassis, E. Lévinas, R. Mehl, H. Cox, entre otros) valoran en las religiones del Libro la sustitución de la mediación sagrada arcaica de la santidad moral. Ésta no sería más un polo de lo sagrado sino su depuración, hasta su reemplazo por transmutación. Ya esta ruptura está bien ilustrada por Festugière, que opone a la santidad cristiana una santidad pagana (griego *Hagios*), no obstante ya diferenciada de lo sagrado primitivo *(Hieros)*. Para el mártir, por ejemplo, en oposición al prudente,

> ...no se trata de vencerse [...] a golpe de esfuerzos voluntarios, sino más bien de dejarse vencer, de de-

> jarse habitar por una fuerza sobrenatural recibida del exterior. El bien no puede venir sino de Jesucristo; todo esfuerzo puramente humano es inútil.[35]

Se puede entonces, a partir de una posición específicamente cristocéntrica, endurecer la oposición entre una sacralidad pagana y una santidad cristiana. Por eso algunos oponen, al ejemplo de la distinción hecha por Anders Nygren entre un amor griego *(Eros)* y un amor cristiano *(Agape)*, una sacralidad antropologal y una sacralidad teologal (D. Dubarle), o una sacralidad prerreligiosa y una religiosa (A. Vergote).

No puede negarse que con la religión judía se dan cambios profundos en la relación del hombre con Dios. Por primera vez, Dios ya no se manifiesta de manera exclusiva a través de las fuerzas naturales. El Génesis hace intervenir a un Dios único, creador en una sola vez del mundo. La naturaleza se vuelve muda y vacía de toda fuerza mágica. Los hebreos denuncian además, con vigor, la idolatría de las cosas y de los animales, propia de los cultos mesopotámicos anteriores. La teología cósmica hace lugar a una teología histórica:

– Por una parte, Dios no se revela ya en el mundo más que por un pueblo que eligió como protector de una promesa para el mundo. Dios, entonces, puso aparte al pueblo de Israel, lo santificó. La relación arcaica entre un espacio-tiempo sagrado y Dios se transmutó en una alianza contractual entre un pueblo consagrado y un Dios personal. Es así como Yahvé dice a Moisés (Éxodo 19, 5-6):

> Ahora, si escucháis mi voz, si preserváis mi alianza, seréis mi pueblo particular entre todos los pue-

35. A.J. Festugière, ob. cit., p. 87.

> blos [...] seréis para mí un reino de sacerdotes, una nación santa.

– Por otra parte, Dios se hizo Historia.[36] Como dice Eliade, "este Dios del pueblo judío no es más una divinidad oriental creadora de hechos arquetípicos, sino una personalidad que interviene sin cesar en la historia, que revela su voluntad a través de los acontecimientos (invasiones, sitios, batallas)".[37] Cada momento del tiempo se vuelve entonces una etapa única de la participación de Dios en la deliberación de la humanidad. Al denunciar el advenimiento de un mesías redentor, el Dios judío pone fin a la historia cíclica y repetitiva y orienta el mundo mediante un profetismo, hacia un fin de los tiempos. Lo sagrado ya no es más una celebración de un intemporal mítico, sino de una historia santa: las grandes fiestas judías no escanden más los ritmos de la naturaleza sino los grandes acontecimientos de su devenir. Como dice Van der Leeuw:

> Cuando en la antigua fiesta lunar de primavera, ligada a los tabúes, se sustituyó la celebración del acto provechoso de Dios –que hizo salir a los israelitas de Egipto–, fue algo totalmente nuevo lo que comenzó.[38]

– Finalmente la revelación de Dios no opera más a través de las realidades materiales sino por medio de una palabra que une las voluntades y no ya fuerzas o formas. El judaísmo sustituye así una religión de la manifestación por una hermenéutica de la proclamación de la palabra divina

36. Véase A. Enber, *L'essence du prophétisme*, París, Presses Universitaires de France, 1995.

37. M. Eliade, *Le mythe de l'Eternel Retour*, París, Gallimard, 1969, p. 124.

38. G. van der Leeuw, ob. cit., p. 384

(kérygma). Como dice Paul Ricœur: "Una teología del nombre se opone a una hierofanía del ídolo".[39] Del mismo modo, la forma hierofánica del mito como relato da lugar a un "Evangelio", a un anuncio mesiánico.

Según Van der Leeuw: "La palabra de Dios es la notificación, el mensaje del saludo, pero es también ese saludo mismo, tal como se releva en el acontecimiento actual".[40] El cristianismo pone el acento, especialmente, en la existencia de un único *(hapax, semel)* suceso sagrado –la vida y la muerte del Hijo encarnado de Dios–, que ya no es más un hecho reiterable sino un acontecimiento irreversible de la humanidad.

La creencia en el Mediador reposa sobre el acto de fe en un testimonio pasado (Testamento), mientras que la sacralidad pagana instala alrededor del hombre signos reales y copresentes. Como dice Fink:

> Cuanto más la religión se vuelve religión de la buena noticia, más su centro de la gravedad se ubica en lo que es decible, e incluso desaparecen sustancias mágicas, espectáculos míticos y, en general, el carácter lúdico del culto.[41]

Este cambio de estado de lo sagrado pudo tomar la forma aguda de un conflicto entre dos visiones del mundo. Es así como con frecuencia en los primeros siglos del cristianismo se ve oponerse violentamente mitos y ritos sagrados antiguos y la historia santa de los cristianos. Las comunidades religiosas cristianas resisten por mucho tiempo a la sociedad civil romana por una estrategia de incivismo, de protesta pacifista, que da origen al culto de los mártires.

39. P. Ricœur, *Le sacré*, p. 65.

40. G. van der Leeuw, ob. cit., p. 411.

41. E. Fink, ob. cit., p. 184.

Los sacerdotes de la Iglesia favorecen una reconciliación al apoyarse en los preceptos de san Pablo para convertir a los griegos:

> Ya que nosotros somos de la raza de Dios, no debemos creer que la divinidad sea parecida al oro, a la plata o a la piedra, esculpidas por el arte y el genio del hombre. Dios, prescindiendo del tiempo de la ignorancia, invita ahora a todos los hombres, en todos lados, a arrepentirse, porque fijó un día en que debe juzgar el mundo con justicia. (Hechos de los Apóstoles, 17, 29- 32)

Los primeros concilios prohíben progresivamente los ritos sagrados no cristianos y los emperadores cristianos participan también de la destrucción de los signos culturales del paganismo: Teodosio ordena la destrucción de Olimpia y el fin de los juegos sagrados; Justiniano, en el siglo VI, declara el cierre de todos los templos, Gregorio II y Gregorio III, en el siglo VIII, combaten todavía con más vigor los sacrificios agrarios y las prácticas mágicas.

Este período de transición difícil entre la Antigüedad y el cristianismo se convierte a veces en el objeto de apreciaciones sesgadas: para unos (L. Rougier, A. de Benoist), que retoman los temas de Celso contra Orígenes y los de Nietzsche, el cristianismo es culpable de haber destruido la moral y la religión antiguas en provecho de una visión del mundo desvitalizada e igualitaria.[42] Opuestamente, ciertas corrientes de secularización ven en esta desacralización del paganismo los orígenes del nacimiento contemporáneo de una fe desmitologizada.[43]

42. Véase A. de Benoist y Th. Molnar, *L'éclipse du sacré*, París, La Table Ronde, 1986.

43. R. Bultmann, *Le christianisme primitif*, Payot, 1969.

b) *Sincretismo e invariabilidad de lo sagrado.* Esta desacralización de las religiones del Libro resulta, sin embargo, más evidente a los teólogos que a los etnógrafos y a los comparatistas de las religiones. Las rupturas entre religiones o confesiones con frecuencia son menos grandes en la expresión de la sacralidad que en el enunciado de los dogmas. Corbin profundizó, por ejemplo, en la comunidad de inspiración simbólica que sostiene las religiones abrahámicas,[44] en tanto que Eliade puso el acento sobre las analogías de estructura de lo sagrado universal. El cristianismo, en todo caso, para muchos historiadores ilustra la capacidad de sincretismo de las grandes religiones. De la misma forma como el islam pudo preservar el viejo fondo preislámico, que sobrevive a través de lo sagrado rural (talismanes, sueños premonitorios, culto de los morabitos, sobre todo en África del norte), también el cristianismo, según Eliade, integró la herencia de la Europa agraria neolítica. Además, esta capacidad de asimilación de diferentes formas de sacralidad puede ser interpretada como la causa misma del éxito y de la expansión de una religión. Para el cristianismo parece que bajo el conflicto aparente con la cultura antigua se esconde de hecho una continuidad indiscutible, así pues los primeros textos evangélicos han tomado de la lengua y del espíritu griego numerosas imágenes religiosas.

Eliade señala la analogía simbólica existente entre la historia santa de Cristo y muchos escenarios sagrados: el ciclo de la Pasión de Cristo parece abrazar los esquemas de "renovación" o de iniciación, en el transcurso de los cuales alternan el descenso a los Infiernos y el ascenso al Paraíso. Lo simbólico de la Cruz, con frecuencia, ha sido relacionado con un simbolismo universal de tipo cosmológico (Guénon). Los ritos de bautismo no son extraños al arquetipo

44. Véase H. Corbin, *L'element dramatique commun aux cosmogonies gnostiques du religion du Livre*, Cahiers de l'USJJ, Berg International, 1979.

del simbolismo acuático presente ya en los mitos del diluvio, etcétera.

Por su parte, la cultura cristiana adhiere manifiestamente a las grandes estructuras espacio-temporales preexistentes. El calendario de la Iglesia transcribe la historia santa de Cristo en un registro cercano al calendario antiguo: el nacimiento de Cristo coincide con las fiestas paganas del solsticio de invierno, al igual que la fiesta de san Juan ocupa el solsticio de verano. Las grandes fiestas cristianas quedan profundamente ligadas al simbolismo agrario de la Europa central (árbol de Navidad, huevos de Pascua, cereales de rogaciones, etc.). La arquitectura religiosa –la de las catedrales, entre otras– es heredera de las tradiciones que remontan a la más alta Antigüedad.

Esta reintegración de lo sagrado alcanza quizá su apogeo en el equilibrio de la sociedad cristiana medieval. Lejos de este retorno a una sacralización de la historia profética, como lo hacen creer los milenarismos, el cristianismo medieval redescubre la dimensión hierofánica de la naturaleza. Eliade recuerda que Teófilo de Antioquía o Clemente de Roma hacen de las estaciones, o de las alternancias del día y de la noche, signos sagrados; Davy, por su parte, recuerda que para los monjes y los teólogos del siglo XII (Hugues de Saint-Victor, Alain de Lille, Hildegarde de Bingen) el cosmos interpreta el papel de espejo visible de lo invisible. De la misma forma, el arte romano integra innumerables recuerdos de la sacralidad precristiana; así, por ejemplo, Orfeo o Cerbero, y elementos astrológicos u orientales que se asemejan a los símbolos judeo-cristianos. Esta interrelación se verifica en los rincones más modestos de la cultura; Caillois ve un ejemplo de ésta en la cristianización de los juegos, que permite dar a la rayuela el plano de una basílica en lugar de un laberinto y reemplazar al rey del juego de ajedrez por la figura de la reina, bajo la presión del culto a la Virgen.

Entonces no sería exacto reducir el cristianismo a una

religión monolítica, cristalizada alrededor de una religión desacralizada. Tanto más cuanto que al lado de una religión de alta cultura, frecuentemente preocupada por la sola afirmación de su especificidad teológica, un cristianismo popular vehicula una sacralidad abierta y moviente.[45] El imaginario religioso ha arrastrado formas frecuentemente opacadas de lo sagrado, pero de las que no podemos subestimar su función de continuidad y estabilidad a través de las crisis periódicas (cismas, herejías e incluso descristianización). Cultos de santos curadores, fiestas agrarias, cofradías, peregrinajes o cultos de reliquias han mantenido, confusamente, una vida sagrada multiforme en el interior de la ortodoxia cristiana.

c) *¿Hacia una sociedad poscristiana?* A pesar de la permanencia de las tradiciones sagradas el cristianismo, más que el islam o el judaísmo, contribuyó a una secularización activa e incluso a su propio retiro de la cultura. Antes incluso de confrontarse con el desarrollo de las ciencias y de las técnicas a partir del Renacimiento, el cristianismo conoció formas de reducción y de uniformización de sus soportes simbólicos. Corbin o Durand sostienen que, a partir del siglo XIII, el pensamiento optó resueltamente por una lógica aristotélica, a través de la herencia intelectual de Averroes especialmente, al renunciar entonces a la tradición neoplatónica de Avicena, conservada sólo en la cultura islámica. Esta "verdadera catástrofe metafísica" concluye con la decadencia de las meditaciones simbólicas de lo divino, con una racionalización y con una historización de lo sagrado. Huizinga describe el desmoronamiento, al final de la Edad Media, del simbolismo, que se vuelve alegoría arbitraria, antes de dar origen, durante el Renacimiento, a una mitolo-

45. Véase F.A. Isambert, *Le sens du sacré. Fête et religion populaires*, París, Minuit, 1982.

gía muchas veces frívola.[46] Para Guardini también "la vida religiosa transcurre en la fórmula, en el esquema. Pierde contacto con la estructura esencial de la vida; no abraza más la existencia, no «forma más»".[47]

Las artes del espectáculo (mímica, máscara o teatro) son, de este modo, regularmente condenadas por la Iglesia. De manera general, como destaca Otto, lo numinoso "deviene completamente penetrado y saturado de elementos racionales, teológicos, personales y morales".[48]

El movimiento de la Reforma protestante (siglo XVI) se convierte en el objeto de apreciaciones divergentes: para unos, la crisis abierta por Lutero permitió revivificar una religión esclerosada por su legalismo y pervertida por su autoritarismo, que desplazaba lo sagrado de la Letra al Espíritu, de la Iglesia hacia le fe; incluso si la reacción de la Contrarreforma (Concilio de Trento, en 1545) ha reforzado nuevamente el imperialismo sacerdotal y el dogmatismo teológico. Para otros, por el contrario, el protestantismo desembocó en una intelectualización y una subjetivación de lo religioso, en la relación con Dios, a medida que se interiorizaba en detrimento de las mediaciones sagradas y de los rituales espectaculares. Este fortalecimiento de la administración de lo sagrado ha podido así dar nacimiento a una religiosidad, fuente ella misma de secularización; Gabriel Vahanian subraya los vínculos estrechos que han unido el protestantismo, el milenarismo y el utopismo, ancestros directos del secularismo, de la teología de la inmanencia y del "sacramentalismo monista" que limitan la esperanza del hombre a un Reino solamente histórico.

Este mismo movimiento además ha alcanzado a las otras confesiones, al punto que el cristianismo entero puede ser

46. Véase J. Huizinga, *Le déclin du Moyen Âge*, París, Payot, 1976.

47. R. Guardini, *L'esprit de la liturgie*, pp. 56-57.

48. Véase R. Otto, ob. cit., p. 157.

tenido por responsable, según la expresión de Heidegger, de un "despojo de los dioses" *(Entgötterung)*:

> Cuando las cosas llegan a este punto, los dioses desaparecen. El vacío que resulta de esto es ocupado entonces por la exploración histórica y psicológica de los mitos.[49]

En este punto de la historia se ofrecen tres perspectivas: 1) ya se considera el estado presente de lo sagrado como la marca de una decadencia irreversible, imputable, en parte al menos, al cristianismo que ha perdido su aptitud de administrar lo sagrado, de asegurar los derechos de Dios en la sociedad y la cultura, haciendo que el mundo moderno entre en una sociedad poscristiana en la cual lo simbólico bíblico será sentido como anacrónico y caduco; 2) ya, por el contrario, se tendrá esta desacralización por una trascendencia opresiva, que finalmente permite al hombre contemporáneo vivir según auténticos valores religiosos, reconducidos a una ética del autoperfeccionamiento del sí, y 3) ya, por último, se podrá incluso considerar (como Girard o Gauchet)[50] que se efectúe la verdadera vocación del monoteísmo, que se fundaba, desde sus orígenes, sobre el agotamiento del reino de lo invisible y sobre la repatriación de la alteridad y de la diferencia sagradas en la sociedad humana.

2. El desencantamiento del mundo. La desacralización no puede estar iluminada por las únicas transformaciones de la religión. El desarrollo, en la misma sociedad civil, de la razón técnica y científica ha transformado lentamente lo sagrado en inútil e, incluso, en retrógrado. Numerosos aná-

49. M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent à nulle part*, París, Gallimard, 1962, p. 70.

50. Véase M. Gauchet, *Le déchantement du monde*, París, Gallimard, 1985.

lisis han descripto así las consecuencias negativas de la descomposición de la visión del mundo tradicional: vida espiritual por un lado; cultura desfuncionalizada, por el otro. El vaciamiento de la dimensión simbólica y sagrada está siempre relacionado con una doble reducción de la profundidad del mundo y de la complejidad de la sociedad:

– El mundo tradicional retrocede en el momento en que el espacio y el tiempo sagrados que lo constituyen pierden su poder de diferenciación cualitativa. Max Weber llamó "desencantamiento *(Entzäuberung)* del mundo" a este proceso que acompaña la conquista de la naturaleza por la técnica y la ciencia. Al tiempo que el cosmos se agranda por el abandono de las teorías, se encuentra de manera simultánea sometido a leyes que lo privan del misterio y de lo maravilloso. El espacio que se recorre, donde uno vive o al que transforma por el arte, está sometido al "reino de la cantidad" (Guénon). En la uniformización del espacio participan el perspectivismo geométrico del arte pictórico, la escena cerrada y simétrica del teatro, el plano funcional y regular de los pueblos y las redes centralizadas de circulación. Los lugares sagrados, otras veces separados del mundo a causa de su posición central, se vuelven periféricos en tanto poco valorados. El tiempo pierde, de modo simultáneo, su enraizamiento rítmico natural y deviene abstracto y estandarizado. Instrumento de medida de los fenómenos o de la organización de las actividades colectivas (el reloj), el tiempo cuantificado favorece cada vez más el culto del rendimiento, del costo, de la rapidez o del récord.

– La domesticación de la naturaleza circula pareja a la uniformización de la vida social. El ascenso de la civilización industrial impone violencias cada vez más fuertes a los hombres: acentúa conflictos intrasociales, aumenta el tiempo de trabajo, desarrolla el gusto por la posesión material y por el prestigio obtenido por los únicos bienes económicos.

Muchos teóricos, tanto tradicionalistas (Guénon) como revolucionarios (Debord, Vaneighem), etnógrafos (Varagnac), sociólogos (Friedman), han mostrado cómo los modos de vida de la sociedad industrial y las normas del mundo económico han contribuido a vaciar las tareas de producción de sus tradiciones, de su dimensión creadora, de su contacto con una materia cargada de ilusiones, de sus interrupciones mediante fiestas o ritos de pasaje. Este empobrecimiento del ambiente humano del trabajo ha eliminado el sentido del juego, de lo gratuito, de lo simbólico. Estas mutaciones profundas del marco de vida y de trabajo, de las formas de sociabilidad o de los valores comunitarios, parecen haber signado en gran medida la muerte de lo sagrado.

IV. Resacralización y modernidad

La época contemporánea, sin embargo, vio emerger numerosos procesos de "des-sacralización" (Sabino Acquaviva) que consisten en una desacralización y en una resacralización simultáneas, por recomposición inédita de fragmentos de lo sagrado anterior. Que se los eche de menos o que se vean allí los signos de salud cultural, ellos iluminan los comportamientos y las aspiraciones del hombre moderno. La recreación de nuevas experiencias de lo numinoso, la invención de nuevos ritos, sirven de esta forma para resistir o para oponerse –de manera eficaz o ilusoria– a los bloqueos y a las decepciones de la desacralización religiosa. Pero estos nuevos bloqueos sagrados son desconcertantes, con frecuencia imprevisibles y, por último, anómicos.

Las empresas de desacralización de la cultura, despojada de lo divino, reactualizan ciertamente los polos tradicionales de lo sagrado según ejes bastante identificables. Para Ellul,

> ...lo sagrado moderno se ordena por entero alrededor de dos ejes, cada uno comporta dos polos, uno de respeto y de orden, el otro de transgresión. El pri-

> mero es el eje "técnico-sexo", el segundo, es el eje "Estado-Nación-Revolución".[51]

Por un lado, las sociedades modernas conocen, en efecto, una irrupción de comportamientos excesivamente violentos que reaniman de transgresión lo sagrado: orgiasmo sexual, anomia social, revueltas de minorías (estudiantes, grupos étnicos, etc.), son otras tantas conductas de una sacralidad de la "inquietud". Según Bastide, esta transgresión

> ...quiere ser pura experimentación de una alteridad que se manifestará confusa y difusa, acto gratuito o simple gesto de revuelta [...], respuesta a la vez de lo social como sistema de reglas y del individuo como identidad personal –de lo social que se abandona a lo prohibido– del individuo que levanta remolinos interiores en la multitud anárquica de los fantasmas censurados.[52]

Además, lo sagrado se reencarna en la fascinación de una fuerza abrumadora (Estado tutelar o totalitario), en la necesidad de ritos colectivos reglados y de jerarquías carismáticas (partidos, sindicatos, sectas), que reactualizan las ceremonias iniciáticas o la solemnidad de las asambleas sacerdotales. Con frecuencia estas formas de sacralidad nacen según dinámicas espontáneas, sin que se reencuentren las primicias simbólicas de las cratofanías tradicionales. Como ha dicho Caillois: "Todo sucede como si fuera suficiente para volver sagrado algún objeto, alguna causa o a algún ser considerarlo como fin supremo, y consagrar su

51. J. Ellul, *Les nouveaux possédés*, París, Fayard, 1973, p. 94; véase también J. Brun, *Le retour de Dionysos*, Les Bergers et les Mages, 1976.

52. R. Bastide, ob. cit., p. 231.

vida, es decir, dedicarle exclusivamente su tiempo y sus fuerzas, sus intereses y sus ambiciones, a sacrificar su existencia en caso de necesidad".[53] Así, pues, hoy todo puede devenir sagrado sin condición, ocasión de nuevos mitos, como la huelga general exaltada por Georges Sorel, o nuevos ritos, como el consumo en los hipermercados o las vacaciones organizadas. La resacralización parece entonces semejarse a una verdadera "pansacralización";[54] por lo demás, las empresas de secularización encubren con frecuencia a su alrededor nuevas formas de bloqueo sagrado, en las cuales "los desvaríos que engendra la sacralización del mundo no le ceden en nada a los que nacen de su desacralización".[55]

1. Las religiones políticas. El traspaso de lo sagrado de la naturaleza sobre la historia está ya ilustrado en el pensamiento romano. Dumézil subrayó cómo los romanos han historiado la mitología divina añadiendo a los dioses, ellos mismos despersonalizados, héroes fundadores e incluso personajes "históricos" que aseguran la unidad de una nación alrededor de una ideología. Pero la sacralización de la historia está sobre todo ligada al surgimiento de una historia santa judía: esta santificación de la historia alcanza su apogeo en la espiritualidad apocalíptica (desde las profecías de Enoch y de Baruch en el siglo II antes de Cristo hasta el Apocalipsis de san Juan). En las mutaciones de las herejías cristianas se desarrolla seguidamente una sacralidad milenarista, opuesta a la autonomía de la sacralidad civil, propia de la tradición agustiniana. La doctrina milenarista está centrada en la espera de un mesías, o del regreso de Cristo entre los hombres, con el fin de instaurar, por mil años, el

53. R. Caillois, *Les jeux...*, p. 173.

54. Véase Y. Michel, *Le retour du sacré*, Beauchesne, p. 116.

55. J. Brun, *À la recherche du Paradis perdu*, Paris, Presses Bibliques Universitaires, 1979, p. 105.

reino de una Jerusalén terrestre, copia de la radiante Jerusalén celeste.

Este perfeccionamiento y esta finitud de la historia de la humanidad, sin embargo, no son más interpretados de manera simbólica, como parábola espiritual o visionaria de la redención del alma, como en la teología de los Padres de la Iglesia o de la gnosis (Corbin) sino como acontecimientos reales e inminentes. Esta espera de un reino de los cielos secularizada e historizada se ha convertido, sobre todo después de Tomás Moro, en el siglo XVI, en una utopía. Muchos utopistas (Tommaso de Campanella en el siglo XVII o Etienne Cabet en el XIX) describen entonces literalmente los bosquejos, anticipados con precisión, de comunidades de hombres santificados, que coexistien en pueblos cerrados, conforme a leyes armoniosas que organizan la igualdad, la comunidad de los bienes, el reparto de la región, la planificación del trabajo. De modo paralelo, se asiste a la eclosión de activismos sociopolíticos que intentan hacer posible, en las comunidades reales, esta perfección profética y, a menudo, ya realizada en comunidades monacales.[56]

Por su parte, muchos movimientos utopistas, descriptos por N. Cohn y H. Desroches, se confunden con movimientos religiosos (bautistas, franciscanos, jesuitas, taboritas...) a cuyas revueltas dan casi siempre una legitimación trascendente (Thomas Münzer, 1489-1525). La utopía milenarista justifica la agresión contra la sociedad global debido a la existencia de signos que anuncian el Reino de los Cielos. Cada miembro del grupo, inspirado en Dios, despliega una violencia necesaria en el castigo de los enemigos de Dios y en la purificación de la sociedad antes de la llegada del Cristo Rey. La acción revolucionaria ya no es pensada como un enfrentamiento entre grupos rivales frente a la conquista

56. Véase nuestro análisis en *L'utopie ou la crise de l'imaginaire*, J.-P. Delarge, 1979.

del poder sino como un combate maniqueo entre las fuerzas de mal y un grupo de elegidos "embriagados de Dios". De este modo nace una verdadera teología de la revolución, mandada por Dios.

La intervención en el campo de lo político, la movilización militante, se vuelven entonces verdaderos deberes sagrados; el proyecto de construcción de otra sociedad, mediante la violencia, se identifica con la redención de la humanidad y con su ingreso en un paraíso de justicia, de igualdad y de paz perpetua. Muchas teorías y prácticas nacidas del socialismo utópico en el siglo XIX toman lugar en esta sacralización de una violencia escatológica.

La búsqueda utópica de una sociedad perfecta preludió a la sacralización contemporánea de la esfera de lo político. Se puede, por consiguiente, hablar del nacimiento de verdaderas "religiones seculares", en el sentido dado por Raymond Aron desde 1943 a esos términos: "Me propongo llamar «religiones seculares» a las doctrinas que toman en las almas de nuestros contemporáneos el lugar de una fe desvanecida y sitúan aquí abajo, en lo lejano del porvenir, bajo la forma de un orden social a crear, la salvación de la humanidad". Es así como han aparecido doctrinas políticas o aparatos de gobierno que quieren hacerse cargo de la totalidad de la existencia humana para llevarla hacia un estado colectivo de perfección, orientando no solamente el campo temporal sino también el destino espiritual de cada uno. Desde el siglo XIX, de este modo, han sido investidos de esta misión religiosa el Estado, la nación, una clase social o una raza "superior":

– La sacralización de la idea fuerza de nación, ilustrada por la mitología nacionalista (diferente de la antigua significación territorial y étnica de la patria-tierra de los ancestros), viene de la representación que los individuos se hacen del ser colectivo que ellos constituyen a través de la historia, una vez que la sacralidad religiosa no les permita

más situarse en el movimiento de los dioses. La comunidad nacional se dota de una personalidad histórica con la ayuda de mitos de origen, de héroes fundadores, a los que conmemora regularmente a través de fiestas encargadas de regenerar la vida colectiva. La nación unifica las diferencias entre grupos y comunidades parciales y desarrolla una fuerza mesiánica; se opone desde entonces a otras naciones como un mundo sagrado se opone a un mundo profano, incluso a lo impuro. Para M. Rodinson, la ideología nacionalista "tiende a identificar las competiciones, los conflictos y las luchas de grupo con los otros al eterno combate del bien y del mal".[57] De la misma forma, en tanto fuerza trascendente, puede exigir de sus miembros una abnegación y un sacrificio incondicionales, al igual que fuerzas invisibles en la esfera de lo religioso. Por último, el porvenir de la nación no resulta esencialmente de un proyecto racional sino que se confunde con una misión sagrada, inscripta en sus orígenes en una herencia a defender, un cuerpo de valores a repetir fielmente. La explosión de nacionalismos ha permitido entonces la extensión en escala planetaria de las verdaderas religiones seculares, en las cuales la nación sirve de hogar de transmutación de la simbólica religiosa.[58]

– La aparición, desde el principio del siglo XX, de regímenes políticos que enraízan su ideología en la filosofía marxista desarrolló también una valorización cuasirreligiosa de las clases sociales. Mientras que las sacralizaciones del Estado o de la nación activan un imaginario de tipo monista y fusional, las sacralizaciones de la clase social o de la raza pura vehiculan un imaginario dualista. Para Marx, la miseria económica, la opresión política y la alienación de la conciencia social resultan de una lucha entre las clases antagóni-

57. M. Rodinson, "Nation et idéologie", *Encyclopaedia Universalis*, t. XI.

58. Véase J. Plumyène, *Les nations romantiques*, Paris, Fayard, 1979.

cas, en la cual la clase dominante (identificada en la economía industrial capitalista con la burguesía) mantiene una dominación unilateral y sin merced sobre la clase de los trabajadores. La llegada de una sociedad comunista, necesaria y previsible según las leyes de una ciencia histórica (el materialismo histórico), supone la intensificación de la lucha de clases, la eliminación violenta de la clase burguesa por el proletariado que, después de un período transitorio de dictadura, dará nacimiento a una sociedad sin clases. Esta visión de la historia social y todos los discursos ideológicos de los Estados marxistas que se inspiran en el materialismo histórico giran entonces en torno de la misión providencial del proletariado. Numerosos intérpretes del marxismo (N. Berdiaev, A. Besançon, J. Freund, Th. Molnar, J. Monnerot...)[59] han resaltado así la analogía entre la clase proletaria y el pueblo elegido en el judaísmo, entre la lucha de clases y los sufrimientos que preludian el apocalipsis milenarista, entre la sociedad comunista y el reino mesiánico que clausura la historia del mal sobre la tierra.

– Finalmente, en la prolongación de las tesis darwinianas sobre la selección natural y del concepto de raza en la sociología del siglo XIX han aparecido mitologías políticas fundadas sobre el dominio de un raza pura. La ideología nazi en Alemania quiso provocar el surgimiento de un imperio escondido, en germen en la historia del pueblo alemán *(das dritte Reich)*, cuyos artífices debían ser los descendientes puros de una raza aria mítica y predestinada. Este proyecto, que reinserta el devenir social en el cuadro de un biologismo en escala cósmica, instaura una verdadera religión política: el poder hitleriano multiplica, mucho antes de la Segunda Guerra Mundial, los grandes soportes de una et-

59. Véase en particular J. Monnerot, *Sociologie du communisme*, Ed. Libres Hallier, 1979.

nolatría sagrada: formulación de una mitología de los orígenes raciales, multiplicación de ritos colectivos destinados a la exaltación de las fuerzas de la naturaleza, de la sangre y de la muerte, verdaderos colegios de grandes sacerdotes a la cabeza del Partido Nacional-Socialista, organizaciones iniciáticas, movimientos de juventud con ritos de pasaje, finalmente, un culto al Führer, merced a grandiosas fiestas colectivas. Esta religión del pueblo unido por la sangre y el profetismo milenarista desemboca en una purificación colectiva mediante la eliminación de todas las categorías étnicas impuras, que profanan el territorio sagrado. La sacralización de la raza aria y del pueblo alemán trae consigo una suerte de lucha cósmica (guerra total y exterminio) al cabo de la cual se consideraba que se elevaba el alba de un mundo regenerado.

De este modo todas estas ideologías modernas convergen en grados más o menos grandes en hacer renacer religiones, aunque truncas y caricaturizadas, y en transferir sobre la historia política y social la lógica de lo sagrado. H. Arendt, J. Monnerot o J.-P. Sironneau muestran con precisión cómo, en las dos últimas experiencias, la sociedad totalitaria se organiza por intermedio de una religión secular, en la cual el culto de la personalidad del jefe (Stalin o Hitler), la pirámide del partido único, la propaganda y los ritos colectivos permiten obtener masas que consientan sacrificios crueles exigidos por los proyectos diabólicos de transmutación de la humanidad y de instauración de una nueva era. La desacralización de lo político sirve entonces, en todos estos casos, de palanca a una lógica de dominación total de los hombres.

En el fin del siglo XX, los múltiples recursos a lo sagrado religioso en la acción política parecen testimoniar el fracaso del ideal de las Luces de subordinar lo político a lo racional: los poderes despóticos establecidos como movimientos subversivos se apoyan con frecuencia en legitimaciones teoló-

gicas (revolución islámica teocrática en el mundo árabe, teología católica de la liberación en América Latina, movimientos de independencia de minorías religiosas, etc.); en los numerosos ademanes geopolíticos, las autoridades civiles reivindican –al menos tácticamente– el apoyo de las fuerzas religiosas de las Iglesias (Europa del este, por ejemplo), las democracias occidentales buscan por su lado reencontrar nuevas formas de consenso transfiriendo a la referencia laicizada de los "derechos del hombre" los valores y los ritos de lo sagrado. En síntesis, lo político parece haber encontrado de nuevo en lo sagrado instituido una vía de pasaje privilegiada por la determinación de sus medios y de sus fines.

2. El imaginario social. Las sociedades occidentales desarrolladas han permitido la expansión, desde la posguerra, de una civilización material hedonista, favorecida por los beneficios del crecimiento económico y la generalización del bienestar. Las diferentes técnicas de la felicidad han conocido una sobrevaloración imaginaria, que permite al hombre expandir sus "bancos de sueño", acceder a nuevas excitaciones emocionales, compensar sus frustraciones y olvidar los límites de su condición. La expansión de la "sociedad de consumo" con sus objetivos efímeros vueltos deseables por la seducción publicitaria, la excrecencia exponencial de medios de difusión de las imágenes y de los sonidos, la mediatización de la cultura misma, han escondido procesos de idolatría de los actores y de los objetos, así como los rituales de efervescencia comunal, que imitan el ludismo festivo de lo sagrado religioso.[60]

Desde los años 70 se han expandido igualmente nuevas formas de experiencias existenciales, acompañadas de nue-

60. Véase M. Maffesoli, *L'ombre de Dionysos*, Méridiens, Anthropos, 1982; J. Baudrillard, *Le échange symbolique et la mort*, París, Gallimard, 1976.

vos mitos y ritos, que las hacen pasar por formas de sacralidad alternativa. Entre las más significativas podemos destacar:

– El éxtasis psicoterapéutico: el hombre actual, cada vez menos capaz de soportar los límites de su yo y las frustraciones de su existencia, aspira a coincidir con un yo extático gracias a un vasto abanico de técnicas biopsicoterapéuticas que se han desarrollado sobre todo en el ambiente de la civilización americana: éstas prometen a su clientela modificaciones de su sensibilidad o de su percepción del yo, una amplificación de su potencial psíquico, una exploración de fuerzas inconscientes, hasta una regresión a estratos arcaicos de la personalidad. Reencontrando a veces la ideología de la "locura sagrada", puesta de relieve por la antipsiquiatría de los años 60 (Laing, Cooper, Szasz, etc.), estos movimientos participan de la vulgarización del deseo de iniciación y de metamorfosis del ser, propios de los ritos sagrados.

– La posesión sectaria: desorientados por la crisis espiritual, muchos individuos esperan volver a encontrar una tradición sagrada perdida u olvidada integrándose en comunidades sectarias que, bajo la protección de jefes carismáticos, pretenden retener las llaves de una sabiduría y de un bienestar, y prometen develar a los nuevos elegidos la Verdad regeneradora. Estas sectas, a menudo caracterizadas por sus técnicas de condicionamiento psíquico, sus "gurúes" megalómanos, sus actividades financieras dudosas y sus enseñanzas sincréticas, parecen proliferar tanto más cuanto benefician la decadencia de las Iglesias tradicionales.

– El trance lúdico: muchas actividades sociales dan lugar hoy a expresiones paroxísticas, individuales o colectivas, que prolongan, imitan o reemplazan los ritos sagrados. Los medios técnicos de transporte (auto, moto), de comunicación y

de reproducción electrónica (música rock), las hazañas deportivas, son rebuscados y exaltados por ciertas categorías de la población para volver a encontrar, a través de las emociones extremas que procuran (visuales, auditivas, cenestésicas), los cambios de estados y la violencia ligados al trance. Numerosas reuniones colectivas de música o de deporte reencuentran así la atmósfera de desposesión y de efervescencia de arcaicas fiestas religiosas.

– La vida alternativa: en el ámbito de la respuesta general de las instituciones, en 1968, han vuelto a reaparecer las experiencias de congregacionismo utópico: movimientos alternativos, comunistas libertarios, movimientos feministas, pacifistas, ecologistas, intentan poner en práctica un modo de vida autónoma, liberada de pensadores alienantes de la sociedad global. Estas experiencias se fundamentan, a menudo, en inspiraciones ideológicas o míticas pararreligiosas que remiten al monaquismo o a diferentes mesianismos.

Todas estas empresas de desacralización permanecen a fin de cuentas ambiguas: por un lado, testimonian una necesidad de sobrepasar un mundo estrechamente domesticado, un deseo de no fijar la existencia sólo alrededor de los imperativos de adaptación; por otro, son también portadoras de simulacros y de ilusiones en la medida en que, por lo general, se muestran extranjeras a toda relación con la trascendencia, empujando al hombre a no ser más que un espejo de sí mismo.

CONCLUSIÓN

EL PORVENIR DE LO SAGRADO

El anuncio periódico de un "retorno de lo sagrado" o de un "retorno de lo divino" ¿no es más que un efecto superficial de moda o el signo de una evolución espiritual en profundidad que afecta, de cerca o de lejos, al conjunto de sociedades contemporáneas? A la euforia acarreada por una civilización prometeica y hedonista sucede hoy, sin duda, un desencantamiento, incluso una reacción de resistencia, donde lo religioso ocupa un lugar decisivo.

Sin embargo, esta reactivación incontestable de lo sagrado permanece, para muchos, incierta y ambigua. Además, ¿sobre qué criterios podemos fundarnos para emitir un juicio?, ¿es necesario privilegiar lo sagrado propio de las religiones instituidas? En este caso, ¿es necesario apoyarse más sobre el sueño de las prácticas religiosas (la oleada del carismatismo religioso), sobre la continuación de las conversiones y de un cierto proselitismo, sobre el impacto político creciente de las instituciones religiosas (papel carismático del papado católico, movimientos islámicos)?, ¿o vale más, por el contrario, llevar la atención al vigor proteiforme de un arrebato sagrado, anómico, que va del neopaganismo al orientalismo, de la ecología al ocultismo? En ambos casos, ¿debemos considerar irreversible y prometedora, en Occidente al menos, la tendencia a referirse especialmente a una sacralidad más subjetiva, más impresionista?

Frente a estos signos, algunos creen necesario denunciar nuevamente el riesgo de ilusión inherente a la manipulación de lo sagrado poniendo bajo la lupa los problemas dramáticos de supervivencia del planeta, confrontándolo con la angustia demográfica, ecológica o atómica. Otros temen incluso que lo sagrado se vuelva la ocasión de una ola irrestricta de irracionalismo, de fanatismo religioso que anuncie el "crepúsculo de la razón". De hecho, la historia pasada, como la presente, puede servir, muchas veces, para legitimar tales miedos. Pero ¿se puede asimismo absolver de culpa a la racionalidad laicizada? Razón política y razón científica han desmerecido más de una vez, desde hace dos siglos al menos, y participado en empresas de sofocación de la libertad humana.

Asimismo, ¿es necesario contentarse hoy, como piensan muchos, con una forma mínima de sacralidad, aceptable para todos, llevada a una única dimensión ética (derechos del hombre, bioética, supervivencia de la humanidad), y que serviría de punto de convergencia entre conciencias religiosas y conciencias arreligiosas? ¿Es necesario reducir de esta manera la vocación y el destino del monoteísmo? ¿Y es posible entonces vaciar una sacralidad cósmica que ya ha sido purificada por las religiones del Libro? En todos los casos, el porvenir de lo sagrado dependerá de la capacidad del hombre de reorientarse hacia una "metahistoria", de ponerse a la escucha de un Sentido, a la vez cercano y lejano.[1]

1. Véase J. Brun, *À la recherche du Paradis perdu*.

BIBLIOGRAFÍA

Encontraremos aquí una selección de obras relativas a los principales problemas abordados (que no retoma todos los títulos –con frecuencia más especializados– citados en el texto):

ACQUAVIVA, S., *L'éclipse du sacré dans la civilisation industrielle*, Mame, 1967.

AGEL, H., *Le cinéma et le sacré*, París, CERF, 1961.

AUGÉ, M., *Génie du paganisme*, París, Gallimard, 1982.

BASTIDE, R., *Le sacré sauvage*, París, Payot, 1975.

BATAILLE, G., *L'érotisme*, París, Minuit, 1957.

BAUDRILLARD, J., *L'échange symbolique et la mort*, París, Gallimard, 1976.

BENOIST, A. de y Th. MOLNAR, *L'éclipse du sacré*, París, La Table Ronde, 1986.

BERGER, P., *La religion dans la conscience moderne*, Centurion, 1971.

BERGSON, H., *Le deux sources de la morale et de la religion*, París, Presses Universitaires de France.

BRUN, J., *Le retour de Dionysos*, Les Bergers et les Mages, 1976.

CAILLOIS, R., *L'homme et le sacré*, París, Gallimard, 1950.

CASTELLI, E. (bajo la dirección de), *Le sacré, études et recherches*, París, Aubier, 1974.

–, *Hermenéutique et sécularisation*, París, Aubier, 1976.

CAZENEUVE, J., *Sociologie du rite*, París, Presses Universitaires de France, 1971.

COHN, N., *Les fanatiques de l'Apocalypse*, Julliard, 1962.
DAVY, M.-M., *Initiation à la symbolique romane*, París, Flammarion, 1977.
DESROCHES, H., *Sociologie de l'espérance*, París, Calmann-Lévy, 1973.
DUMAS, A., "Sacré", en *Encyclopaedia universalis*, tomo XIV.
DUMÉZIL, G., *Mythe et épopée*, I-III, París, Gallimard, 1968.
DUMUR, G. (bajo la dirección de), *Histoire des spectacles*, París, Gallimard, 1965.
DURAND, G., *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, París, Dunod, 1984.
–, *La foi du cordonnier*, París, Denoël, 1984.
DURKHEIM, É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, Presses Universitaires de France, 1979.
DUVIGNAUD, J., *Fêtes et civilisations*, Weber, 1973.
ELIADE, M., *Le sacré et le profane*, París, Gallimard, 1965.
–, *Traité d'histoire des religions*, París, Payot, 1989.
ELLUL, J., *Les nouveaux possédés*, París, Fayard, 1973.
FERRAROTI, F., *Le paradoxe du sacré*, París, Eponnier, 1987.
FESTUGIÈRE, A.-J., *La sainteté*, París, Presses Universitaires de France, 1942.
FINK, E., *Le jeu comme symbole du monde*, París, Minuit, 1965.
FREUD, S., *L'avenir d'une illusion*, París, Presses Universitaires de France, 1971.
GIRARD, R., *La violence et le sacré*, París, Hachette, 1980.
GRAND'MAISON, J., *Le monde et le sacré*, vol. II, Ed. Ouvrières, 1966.
GUÉNON, R., *La crise du monde modern*, París, Gallimard, 1966.
HEIDEGGER, M., *Chemins qui ne mènent nulle part*, París, Gallimard, 1962.
HERTZ, R., *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore*, París, Alcan.
HUIZINGA, J., *Homo ludens*, París, Gallimard, 1988.
ISAMBERT, F.-A., *Rite et efficacité symbolique*, París, CERF, 1979.
–, *Le sens du sacré. Fête et réligion populaires*, París, Minuit, 1982.
JANKÉLÉVITCH, V., *Le pure et l'impure*, París, Flammarion, 1978.
JUNG, C. G., *Psychologie de la religion*, París, Buchet-Chastel, 1958.
LAPLANTINE, F., *Les trois voix de l'imaginaire*, París, Editions Universitaires, 1974.
LÉVI-MAKARIUS, L., *Le sacré et la violation des interdits*, París, Payot, 1974.

LÉVY-BRUHL, L., *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, París, Presses Universitaires de France, 1963.
LUBAC, H. de, *Surnaturel, études historiques*, París, Aubier, 1946.
MAFFESOLI, M., *L'ombre de Dionysos*, París, Anthropos, 1982.
MAUSS, M., *Œuvres*, París, Minuit, 1968.
MESLIN, M., *Pour une science des religions*, París, Seuil, 1973.
NEHER, A., *L'essence du prophétisme*, París, Presses Universitaires de France, 1955.
OTTO, R., *Le sacré*, París, Payot, 1969.
PRADINES, M., *Esprit de la religion*, París, Aubier, 1943.
PUECH, H.-Ch., *Histoire des religions*, París, Gallimard, 1970.
RICŒUR, P., *Finitude et culpabilité*, París, Aubier, 1988.
RIES, J., *Les chemins du sacré dans l'histoire*, París, Aubier-Montaigne, 1985.
SERVIER, J., *L'homme et l'invisible*, París, Imago, 1980.
VAHANIAN, G., *La mort de Dieu: la culture de notre ère postchrétienne*, París, Buchet-Chastel, 1960.
VAN DER LEEUW, G., *La religion dans son essence et ses manifestations*, París, Payot, 1970.

LOS CONTENIDOS DE ESTE LIBRO PUEDEN SER
REPRODUCIDOS EN TODO O EN PARTE, SIEMPRE
Y CUANDO SE CITE LA FUENTE Y SE HAGA CON
FINES ACADÉMICOS Y NO COMERCIALES

Jean-Jacques Wunenburger

LO SAGRADO

Luego del genocidio de Auschwitz, de la caída del Muro y del fracaso de un racionalismo a ultranza, la meditación sobre lo sagrado vuelve una vez más a inquietar el pensamiento del hombre occidental.

Aunque difícil de definir, lo sagrado es ese estremecimiento metafísico que sacude al hombre y horada lo más profundo de su ser hasta las entrañas. El misterio, lo numinoso, lo hierofánico, lo fascinante, son algunas de las notas con las que Rudolf Otto lo definió certeramente; pero lo sagrado es algo más: es una cualidad que dinamiza la esencia de lo humano y que enaltece su condición. Si bien históricamente el vocabulario referido a lo sagrado remite a lo religioso, es preciso destacar que lo sagrado no se refiere exclusivamente a ello sino que traspasa ese ámbito. En este breve ensayo, Jean-Jacques Wunenburger explora este atrapante universo a través de un variado registro temático que abarca desde el primitivo sentimiento numinoso hasta el conflicto de la desacralización operado en las últimas décadas.

Jean-Jacques Wunenburger es decano de la Facultad de Filosofía de Lyon y autor, entre otras obras, de *La fête, le jeu et le sacré* (1977), *L'utopie ou la crise de l'imagination* (1979), *Le sacré* (1981), *Freud* (1983), *La raison contradictoire* (1990), *L'imagination* (1991), *Philosophie des images* (1997) y *La vie des images* (reedición 2002)

CREATIVE COMMONS

ISBN 950-786-532-2
9 789507 865329

Editorial Biblos
COLECCIÓN DAIMON